SALESIANUM

Periodicum trimestre

THEOLOGIAE · JURIS CANONICI · PHILOSOPHIAE · PAEDAGOGIAE

ANNUS XXI

OCTOBER-DECEMBER 1959

4

Directio PONTIFICIUM ATHENAEUM SALESIANUM
VIA MARSALA, 42 - ROMA (302)

Administratio SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
CORSO REGINA MARGHERITA, 176
TORINO (714)

omnia jura proprietatis vindicabuntur

Nihil obstat
NAZARENUS CAMILLERI, Revis. Deleg.

Imprimatur
Mons. ALOISIUS COCCOLO, Vic. Gen.

Director **ALFONSUS M. STICKLER**

Secretarius **STANISLAUS KAHNÈ**

Sponsor **EUGENIUS VALENTINI**

Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 406

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1959

Nota: Litterae, manuscripta, libri recensendi, periodica quae mutuo vel dono dantur, ad **Directionem** mittantur,

quae autem spectant ad subscriptionem, ad praetium solvendum atque ad mutationem inscriptionis et priorum fasciculorum petitionem, ad **Administrationem** mittenda sunt.

DE MYSTERIO ECCLESIAE RESPONSUM AD D. FR. GRIVEC *

TIMOTHEUS ZAPELENA, S. J.

SUMMARIUM: In hoc articulo opinionem ecclesiologicam prof. Grivec examinari atque refellere statuimus. *Ipse namque autumat Ecclesiam formaliter in monte Calvariae institutam esse et Spiritum Sanctum in momento mortis Christi Mystico Corpori esse collatum.* Adversus hanc duplicem sententiam argumenta ex Sacra Scriptura adducimus atque exorientibus difficultatibus quae ex encyclica *Mystici Corporis* speciem roboris preae se ferre videntur respondere conamur; consectaria autem huius opinionis in fine colligere atque respuere satagimus [T. Z.].

Franciscus Grivec, professor de Ecclesia in Lubiana (Iugoslavia), qua pollet modestia, sapientia, auctoritate, recenter conscripsit in ephemeride « Salesianum » quaestiones selectas de *Mysterio Ecclesiae* hoc ordine digestas: I - De successione apostolica. II - Magisterium Ecclesiae de mysterio Ecclesiae. III - Quando Ecclesia instituta est. IV - Corpus Mysticum. V - Miraculum Ecclesiae. VI - Sacramentum primatus.

Auctor summis laudibus effert Encyclicam *Mystici Corporis;* cuius reveretur auctoritatem, miratur acuitatem, exaltat valorem scientificum. Grivec vehementer conqueritur de studio huius documenti nimis neglecto ab ecclesiologis modernis, necnon de praepostera ipsius interpretatione. Inter auctores obiurgatos non semel recurrit nomen meum *atro carbone notatum.* Duo sunt puncta doctrinalia, quae in meo Encyclicae commentario displicent Doctori Lubianensi: unum est de formali *Ecclesiae institutione;* alterum est de momento *effusi Spiritus* in Corpore mystico. De utraque quaestione paulo uberius et accuratius disserere operae pretium duxi. Studium aggredior rogatus a *praestantissimo viro,* cuius consilia praecepti loco habenda esse putavi.

I

De formali Ecclesiae institutione

Encyclica *M. C.* loquitur de Ecclesiae institutione multifariam multisque modis. Locus princeps reperitur in n. 25. Ubi sic legitur: « Divinus Redemptor mystici Ecclesiae templi aedificationem tum inchoavit, cum concionando sua

* Cf. Salesianum, XIX (1957), p. 635-657.

tradidit praecepta, tum consummavit, cum clarificatus e Cruce pependit; ac tum denique manifestavit promulgavitque cum adspectabili modo Paraclitum Spiritum misit ».

Grivec hunc locum sic interpretatur, ut possit, imo debeat dici Ecclesiam fuisse *formaliter institutam* in Cruce. Etenim ex una parte Encyclica clare docet Spiritum S. fuisse Ecclesiae datum in ipso momento mortis Christi; ex alia vero parte *consummatio* ecclesiasticae aedificationis in Cruce explicite affirmatur in pontificio documento.

Hoc argumentum apparenter est validum et clarum, realiter vero est vanum et fallax. Etenim non licet interpretari Encyclicas Pontificias *citra analogiam fidei* divinae et catholicae. Fide porro divina et catholica multa docemur quibuscum stare vix potest praefata interpretatio.

Primo loco notanda venit oppositio interpretationis Doctoris Grivec cum evangelica Christi doctrina penes *Mt.* 16, 18: « Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam ». Notetur et alta mente repostum teneatur Christum loqui de Ecclesia aedificanda *in futuro*: aedificabo. Tempus porro futurum, de quo loquitur Christus, non est tempus Christi pendentis in cruce; sed est tempus Christi gloriosi et immortalis, id quod invicte demonstratur sequenti argumento: Christus loquitur de Ecclesia aedificanda *super Petrum*. Atqui Christus non aedificavit in cruce Ecclesiam super Petrum. Profecto nequit ecclesia aedificari super Petrum antequam Petrus ipse constituatur in ratione fundamenti seu petrae. Petrus porro constituitur in ratione fundamenti per potestatem supremam regiminis et magisterii promissam *et collatam*. Atqui collatio potestatis promissae non est facta in cruce, sed post mortem et resurrectionem, quum Christus gloriosus dedit ei pastoratum universalem, fecitque eum suum in terris vicarium. Evidens ergo est ecclesiam non fuisse aedificatam super Petrum in cruce. Christus ignorat Ecclesiam in Cruce *institutam*. Ecclesia in Cruce, Christo auctore, non est Ecclesia aedificata et consummata, sed *aedificanda et consummanda.*

Grivec non sufficienter attendit ad contextum doctrinalem in Encyclica *Mystici Corporis*. Ubi distinguitur *duplex Ecclesiae aedificatio*: una in *Christo solo,* altera in visibili eius vicario, Petro. De priori agitur in n. 25 (edit. Gregor.); de altera agitur in n. 39. « Est enim Petrus, vi primatus, nonnisi Christi vicarius, atque adeo unum tantum primarium habetur huius Corporis Caput, nempe Christus; qui quidem arcana ratione Ecclesiam per sese gubernare non desinens, adspectabili tamen modo per eum, qui suam in terris personam gerit, eandem regit Ecclesiam, iam post gloriosam suam in caelum Ascensionem *non in se solo,* sed in Petro quoque tamquam in perspicuo fundamento aedificatam ». Haec ultima verba commentans, scribit P. Tromp: « Christus Ecclesiam, quam in Cruce acquisivit sanguine suo (*Act.* 20, 28), *ideoque* in Cruce in semetipso fundavit, eandem, eo ipso quod, iam antea designatum, reapse facit vicarium *super Petrum quoque aedificat* ». *Textus et Documenta,* series theologica, 26, 1943, p.94.

Inde invicte consequitur Ecclesiae aedificationem in Cruce *consummatam,*

de qua sermo est in n. 25 Encyclicae, non esse intelligendam de consummatione ita perfecta et absoluta, ut sola iam restet Ecclesiae totaliter aedificatae promulgatio, quae in die Pentecostes peracta demum sit, sed esse interpretandam de consummatione quadam incompleta et relativa ad fundamentum primarium, idque secundum quid, id est, secundum rationem meriti et satisfactionis.

Vides iam quid sibi velit formula prior: Ecclesia aedificata *in Christo solo:* Ecclesia a Christo sanguine suo acquisita, quae est *formula Paulina* quae recurrit in *Act.* 20, 28. Eadem fere formula recurrit in Encyclica *M. C.* n. 32: « Quam autem sanguine suo condidit Ecclesiam ». Ecclesia a Christo *sanguine suo condita* significat prorsus idem ac Ecclesia a Christo sanguine suo *acquisita.* Quid vero significet formula Paulina: Ecclesia a Christo suo sanguine acquisita, explicatur in Encyclica n. 29 hisce verbis: « in arbore Crucis denique sibi suam acquisivit Ecclesiam, hoc est, omnia mystici sui Corporis membra, quippe quae per Baptismatis lavacrum mystico huic Corpori non coagmentarentur, nisi ex salutifera virtute Crucis, in qua quidem iam plenissimae Christi ditionis facta essent ». Christus ergo acquisivit Ecclesiam in cruce sanguine suo duplici titulo: primo quia per suam mortem et crucem fecit omnes homines suae plenissimae ditionis; hinc illud Pauli *I Cor.* 6,: « Non estis vestri; *empti enim estis* pretio magno ». Secundo, quia ex cruce habet baptisma illam, qua pollet, virtutem incorporandi homines Corpori mystico.

Notetur vero diligenter et alta mente repositum teneatur non esse idem *acquirere* Ecclesiam, et *formaliter instituere* Ecclesiam. Acquirere Ecclesiam *sanguine* est idem ac solvere pretium nostrae salutis; hinc emere lapides *coaptandos* in aedificium. Instituere Ecclesiam significat emptos lapides in aptam aedificii formam coagmentare. At aedificium ecclesiasticum est aedificium mysticum, morale, sociale, iuridicum, hierarchicum, monarchicum, vivum. Formalis ergo Ecclesiae institutio requirit longam et progressivam seriem actuum quibus multitudo convocatur et docetur, potestates sociales et iuridicae non mere promittuntur, sed vere conferuntur; structura hierarchica et monarchica Ecclesiae determinatur, pretium nostrae salutis cruenta oblatione solvitur, sacrificium eucharisticum instituitur, sacramentales vitae divinae canales conduntur; Spiritus demum vivificans et unificans compagini sociali inseritur. Ex his omnibus, quae explicavimus, palam consequitur doctrinam Doctoris Grivec de formali Ecclesiae institutione, in Cruce peracta, opponi non solum evangelicae Christi doctrinae, sed etiam ipsius Encyclicae *M. C.* spiritui et praedicationi.

Secundo loco notanda venit oppositio interpretationis Grivecianae cum doctrina Concilii Vaticani in sessione IV, constitutione dogmatica *I de Ecclesia Christi,* Denzinger, n. 1821: « Pastor aeternus... ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit... Quaemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, *misit sicut ipse missus erat a Patre* (*Io.* 20, 21) ita in Ecclesia sua pastores et doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit. Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset...

beatum Petrum ceteris Apostolis praeponens, in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum ».

Concilium ergo clare docet Christum decrevisse aedificare Ecclesiam; docet praeterea modum quo Christus hoc decretum executioni mandavit. Videlicet Christus aedificavit Ecclesiam instituendo Apostolatum — Episcopatum — Primatum petrinum. Praecesserat oratio Christi Sacerdotis deprecantis unitatem pro Ecclesia.

Institutio Apostolatus facta exhibetur verbis Christi, non mortalis et pendentis in Cruce, sed redivivi et gloriosi (apud *Io.* 20, 21): « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos ».

Institutio Episcopatus facta perhibetur praecepto Christi iubentis perennare usque ad consummationem saeculi munus pastorale et doctorale implicatum in Apostolatu. Per se patet institutionem Episcopatus non potuisse tempore praecedere institutionem Apostolatus, cum episcopi secundum revelatam doctrinam ab ipso Concilio signanter commemoratam, sint successores Apostolorum.

Institutio Primatus probatur a Concilio verbis Christi cum promissionis (ante mortem crucis), tum collationis (post resurrectionem Salvatoris). Constat ergo ex doctrina dogmatica Concilii Vaticani Christum Dominum non consummasse aedificationem seu institutionem Ecclesiae in Cruce, sed post suam gloriosam resurrectionem. Notetur altum silentium Concilii Vaticani circa momentum mortis et Crucis in isto negotio aedificandi Ecclesiam Christi. Hoc momentum evidenter praessuponitur, sed non premitur nec accentus in eo ponitur. Tota attentio fertur ad factum *missionis* Christi redivivi. Reapse Christus instituit Ecclesiam suam duplici missione: una iuridica qua socialem novae Evae compaginem coagmentavit; altera pneumatica, qua plasmato iam corpori sociali animicum vitae unitatisque principium inseruit. Utraque haec missio habet auctorem Christum redivivum. De utraque hac missione loquitur Encyclica *M. C.* in n. 63: « Nulla igitur veri nominis oppositio vel repugnantia haberi potest inter invisibilem, quam vocant, Spiritus Sancti missionem, ac iuridicum Pastorum Doctorumque a Christo acceptum munus; quippe quae — ut in nobis corpus animusque — se invicem compleant ac perficiant, et ab uno eodemque Servatore nostro procedant, qui non modo divinum afflando halitum dixit: Accipite Spiritum Sanctum (*Io.* 20, 22), sed etiam clara voce imperavit: « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos » (*Io.* 20, 21); itemque: « Qui vos audit, me audit » (*Lc.* 10, 16).

Tertio loco consideranda venit oppositio interpretationis Doctoris Grivec cum doctrina Leonis Papae XIII in Encyclica *Satis cognitum*: « Cum divinum munus eius (Christi) perenne ac perpetuum esse oporteret, idcirco nonnullos ille sibi adiunxit alumnos disciplinae suae, fecitque potestatis suae participes: cumque *Spiritum veritatis* in eos devocasset e caelo, praecepit, peragrarent orbem terrarum, quodcumque ipse docuerat quodque iusserat, id omne fideliter universitati gentium praedicarent: hoc quidem proposito, ut eius et professione doctrinae et obtemperatione legibus posset hominum genus sanctitatem in terris,

felicitatem adipisci in caelo sempiternam. *Hac ratione et hoc principio Ecclesia genita* ».

Ubi recurrit doctrina Leonis apprime consona doctrinae Concilii Vaticani. Docet quippe egregius Pontifex Christum Dominum, ut opus redemptionis perenne redderet, Ecclesiam aedificasse: *a*) adiungendo sibi alumnos disciplinae suae; *b*) devocando in eos Spiritum veritatis suae; *c*) faciendo Apostolos participes potestatis suae; *d*) mandato missionario. Porro sicuti duo priores actus *a*) et *b*) praecedebant mortem Redemptoris, sic duo posteriores *c*) et *d*) subsequebantur resurrectionem Salvatoris, hoc tamen discrimine, quod Christus reddidit Apostolos participes suae potestatis *sacerdotalis* in coena novissima, hinc ante mortem; potestatis vero *regalis* et *magisterialis* post resurrectionem, ut egregie ostenditur in reliqua et subsequenti doctrina. Nequit ergo dici ad normam et doctrinam Leonis XIII Christum formaliter instituisse Ecclesiam suam in Cruce. Notetur rursum *altum silentium* papale mortis et crucis in Encyclica pontificia. Si Ecclesia *nascitur* mandato missionario, eo ipso *excluditur* aedificatio consummata in Cruce.

Quarto loco notanda venit oppositio D. Grivec cum doctrina Pii XII proposita *in documentis editis post Encyclicam « Mystici Corporis »*.

Primum testimonium continetur in allocutione habita die 2 mensis octobris anni 1945 ad praelatos auditores ceterosque officiales et administros Tribunalis S. Romanae Rotae, necnon eiusdem Tribunalis advocatos et procuratores. Cf. *A.A.S.*, vol. 37, p. 256 sq. En verba pontificia: « La chiesa è nata dalla volontà e dall'atto, con cui ha fondato la sua Chiesa... La fondazione della Chiesa come società si è effettuata, contrariamente all'origine dello Stato, non dal basso all'alto, ma dall'alto al basso... Esaminate le parole con le quali Egli ha comunicato loro i suoi poteri: potere di offrire il sacrificio in memoria di Lui (*Lc.* 22, 19), potere di rimettere i peccati (*Io.* 20, 21-23), promessa e conferimento della potestà suprema delle chiavi a Pietro e ai suoi successori (*Mt.* 16, 19; *Io.* 21, 15-17), communicazione del potere di legare e di sciogliere a tutti gli Apostoli (*Mt.* 18, 18). Meditate in fine le parole con le quali Cristo, prima della sua Ascensione, trasmette a questi medesimi Apostoli la missione universale che egli ha avuta del Padre (*Mt.* 28, 18-20). Vi è forse in tutto ciò qualche cosa che possa dar luogo a dubbi e ad equivoci? Tutta la storia della Chiesa, dal suo inizio fino ai giorni nostri, non cessa di far eco a quelle parole e di rendere la stessa testimonianza con una chiarezza e una precisione che nessuna sottigliezza potrebbe turbare o velare. Ora tutte queste parole, tutte queste testimonianze proclamano all'unisono che nella potestà ecclesiastica *l'essenza, il punto centrale* secondo l'espressa volontà di Cristo, dunque per diritto divino, *è la missione data da Lui* ai ministri dell'opera della salute presso la comunità e presso tutto il genere umano ».

Summatim: Quatuor puncta clare continentur in hoc testimonio:

1. Ecclesia debet originem suam actui, quo Christus eam fundavit.

2. Actus quo Christus eam fundavit, est actus quo Christus eidem contulit suam potestatem et suam missionem.

3. Actus quibus Christus contulit collegio apostolico suam potestatem sacerdotalem, magisterialem et regalem recensentur quinque: ex his tres ante mortem, duo post resurrectionem.

4. Actus, quo Christus contulit collegio apostolico suam missionem universalem est actus Christi glorificati post suam resurrectionem.

Conclusio: Ergo Christus inchoavit fundationem Ecclesiae ante mortem; eandem consummavit post suam gloriosam e mortuis resurrectionem. Notetur iterum *silentium papale* de momento mortis et Crucis in aedificatione Ecclesiae; id vero quam maxime notetur, *essentiam et punctum centrale* totius rei reponi in *missione universali* collegii apostolici ex parte Christi gloriosi et immortalis (*Mt.* 28, 20). Non est huius loci explicare quare et quomodo unus idemque Papa loquatur de una eademque re modis et formulis adeo diversis.

Alterum testimonium Pii XII continetur in nuntio radiophonico directo ad Congressum catechisticum Boston anno 1946. Cfr. *Osservatore Romano,* 28-29 Ottobre 1946. En verba pontificia:

« Those graces are channeled to your souls through the Church. Christ's work was not wholly accomplished at His death. In a certain sense it had only begun. He finished perfectly the work assigned to Him by the Father to be done in His mortal body. But He had to live on to ensure that His beloved creatures might participate in the redemption which He wrought on the cross. And so He told His disciples that He was going to build a Church; the basis and foundation of its strength and unity would be one of them, Peter ».

Versio latina: Hae gratiae transmittuntur ad vestras animas per (trans) Ecclesiam Christi. *Christi opus non fuit perfecte consumatum* in sua morte. Certo quodam sensu fuit tantum *inchoatum*. Christus complevit, et perfecte complevit in cruce opus quod Pater eidem commiserat perficiendum in corpore suo *mortali*. At ipse debebat supravivere (resurgere) ut suis dilectis creaturis certam redderet participationem redemptionis, quam (in cruce) operatus fuerat. Ideo ipse dixerat discipulis, quod aedificaturus erat Ecclesiam, cuius firmitatis et unitatis basis et fundamentum debebat esse unus ex illis, Petrus.

Papa distinguit clare duplex opus Christi: unum consummatum in cruce; alterum inchoatum in cruce. Primum est opus redemptionis obiectivae peractum a Christo in corpore suo *mortali;* alterum aedificationis Ecclesiae peractum a Christo *immortali* Hinc aperte constat quo sensu sit intelligenda *consummatio* de qua agit Enc. *M. C.* in n. 25; non minus clare constat quid sibi velint verba Encyclicae in n. 27: « Opus autem suum in Crucis patibulo consummavisse ». Agitur de consummatione *redemptionis obiectivae,* cuius fructus applicantur in Ecclesia et per Ecclesiam, cuius aedificatio, ut explicite asseritur in Encyclica, est opus Christi gloriosi et immortalis.

Dices: Haec duo Documenta *post Encyclicam* sunt minoris auctoritatis quam ipsa Encyclica. Ergo potius standum videtur doctrinae a Pio XII propositae in ipsa Encyclica.

Respondetur: *a*) Concilium Vaticanum est maioris auctoritatis quam Encyclica *M. C.* Concilium porro Vaticanum aperte docet Christum aedificasse Ecclesiam suam non moriendo in Cruce, sed mittendo Apostolos suos post resurrectionem.

b) Encyclica *Satis cognitum* Leonis XIII non est minoris auctoritatis quam Enc. *M. C.* In hac porro Encyclica docetur Ecclesiam esse natam non (sola) morte Christi pendentis in Cruce, sed mandato missionario Christi resurgentis et imperantis. « *Hac ratione et hoc principio Ecclesia genita* ».

c) Officium theologi est interpretari Encyclicas pontificias, ita quidem ut documenta papalia harmonice cohaereant tum inter se, tum cum fontibus revelationis. Haec porro harmonica cohaerentia in nostro casu facillime obtinetur notando duplicem Ecclesiae aedificationem, de qua supra; et explicando discrimen inter Ecclesiam *acquisitam* in Cruce, et Ecclesiam *institutam* post resurrectionem. Non pauci ecclesiologi recentes videntur ignorare haec documenta pontificia *post Enc. M. C. edita*. De his certe prudenter, id est, imprudenter et periculose *tacent*.

Tertium testimonium Pii XII continetur in Encyclica *Fidei donum*, 1957. Cfr. *A.A.S.* p. 239. « Ad quae tempora potissimum pertinere putamus... Epiphaniae festum, quod hominibus ortam pandit salutem; Pentecosten denique, qua, Paracletui Spiritu flante, *condita Ecclesia* celebratur ». Habes hic explicitum testimonium Pii XII de Ecclesiae institutione in die Pentecoste.

Quinto loco notandus venit defectus attentionis in nostro auctore ad contextum doctrinalem in Enc. *M. C.* In n. 25 docet Enc. Christum Dominum opus suum consummasse in Cruce: docet praeterea in n. 27 Ecclesiam iuxta unanimem Patrum sententiam ortam esse in Cruce e latere Salvatoris perforato instar novae matris omnium viventium. Ad hoc autem demonstrandum appellatur ad Ambrosium, cuius testimonium citatur ex commentario Doctoris Milanensis in *Lc.* II, 87: *ML.* XV, 1585. Citatur vero sic: « Et nunc aedificatur, et nunc formatur et nunc... figuratur, et nunc creatur... Nunc domus spiritalis surgit in sacerdotium sanctum ».

Non advertit Grivec textum Ambrosianum non citari in Encyclica *integrum*, sed breviatum et dimidiatum. En textum integrum: « Veniat ergo Deus, aedificet... Et nunc aedificatur, et nunc formatur, et nunc mulier figuratur, et nunc creatur. *Et ideo* novo verbo usa est Scriptura: quia *superaedificamur* super fundamentum Apostolorum et prophetarum (*Ephes.* 2, 20). Et nunc domus spiritalis surgit in sacerdotium sanctum. Veni, Domine Deus, aedifica mulierem istam, aedifica civitatem ».

Vides in hoc textu non agi de Ecclesiae aedificatione peracta, multoque minus consummata in Cruce, sed tempore subsequente resurrectionem Salvatoris.

Sane quinquies recurrit particula *nunc* cum una eademque significatione temporali. Quale sit hoc tempus clare determinatur in ultima pericope (suppressa in Encyclica): *nunc* domus spiritalis *surgit* in sacerdotium sanctum. Haec quippe domus surgens et crescens, est domus quae dicitur *superaedificata super fundamentum Apostolorum* et prophetarum. Atqui haec talis domus non fuit aedificata in Cruce, sed tempore subsequente resurrectionem Salvatoris.

Duae difficultates oriuntur ex textu Ambrosiano sic breviato: Primo quidem, quod Ambrosius non dicit: nunc *consummatur* aedificatio Ecclesiae; sed dicit: nunc aedificatur; hae duae formulae certe non sunt aequivalentes. Secundo et maxime, si particula *nunc* penes Ambrosium significat tempus posterius Cruce, quomodo ex textu Ambrosiano potest demonstrari Christum consummasse opus suum in Cruce? Quorsum tendit *breviata* citatio? Quid sibi vult doctrina Patrum de Ecclesiae ortu ex latere perforato secundi Adami emanante aquam et sanguinem? Agitur de ortu quodam reali, an potius symbolico, ut vult Suarez cum Bellarmino? In commentario *scientifico,* qualem vult Doctor Grivec, haec omnia problemata debuissent accurate examinari. Totum hoc examen praetermittitur et graviter negligitur a Grivec in suo articulo. De his omnibus quaestionibus sat ample egi in thesi V primo volumine tractatus *De Ecclesia Christi,* edit. sexta, p. 140 sq. Hinc non parvam admirationem movet quod in praefacto articulo *De Mysterio Ecclesiae* nulla horum reperitur citatio, nulla examinatio, nulla refutatio.

Sexto loco notandus venit *defectus cohaerentiae* doctrinalis in nostro auctore. Grivec recensens meum opus *De Ecclesia Christi* scripsit sequentia: « Scholium tertium (p. 82) de tempore institutionis Ecclesiae, non sat exactum esse mihi videtur: Triplex enim distinguitur stadium: 1) Ecclesiam inchoatam ante mortem Christi; 2) formaliter constitutam post resurrectionem; 3) vivificatam die Pentecostes. Stadium secundum potius est *fundamentalis* (iuridica) Ecclesiae institutio morte Christi; ita SS. Patres, S. Thomas Aq. ac Concilium Viennense docent. Quod accuratius exponendum. Redemptione in Cruce demum *A. T.* abrogatum est; inde patet, cur Christus antea Ecclesiam nondum instituerit nec fidem suam gentibus praedicaverit ».

Duo hic notanda recurrunt: Primo, Grivec ex una parte docet Ecclesiae institutionem in cruce esse *fundamentalem* ac *iuridicam;* nunc e contra in suo articulo docet Ecclesiae institutionem in cruce esse *formalem*. Eandem doctrinam de fundamentali ac iuridica Ecclesiae institutione in Cruce proposuerat Dieckmann in suo tractatu *De Ecclesia Christi*. Nihilominus nunc Grivec in suo articulo carpit et reprobat praefatam doctrinam Dieckmann. Secundo, Grivec in recensione mei operis adducit contra me auctoritatem Sanctorum Patrum et S. Thomae. At idem Franciscus Grivec paulo antea scripserat in Bogoslovni Vestnik 1942, p. 33: « In historia conceptus Ecclesiae duae aetates discernendae sunt, ante ac post saeculum XVI. Ante hoc saeculum conceptus Corporis mystici fere praevalebat quidem, sed tractatus de Ecclesia nondum systematice excultus

est. Illa aetate conceptus corporis mystici et Ecclesiae aequaliter vagus et parum determinatus erat... Nec Ecclesiam Antiqui Testamenti ab Ecclesia Christi sat discernebant, nec ecclesiam triumphantem ac militantem, nec angelos ac homines; similiter etiam caput sensu mere metaphorico (morali) ac caput sensu magis proprio parum distinguebant. Hic vagus ac minus exactus modus loquendi apud optimos medii aevi theologos reperitur, e. gr. apud S. Thomam. S. Thomas e. gr. etiam angelos membra Ecclesiae et corporis mystici dicebat. *Ecclesiologia non est ad illum statum deprimenda,* quam saeculo XIII occupabat ».

Septimo loco notanda venit *ultima radix* erroris et confusionis penes nostrum auctorem. Grivec non sat distinguit duos conceptus specie diversos: conceptus, inquam, Testamenti et Ecclesiae. « Ecclesiam simul cum Novo Testamento in Cruce constitutam fuisse perspicuum est. Ecclesia enim ultimatim nihil aliud est, quam quod nomine *Novi Testamenti* significamus ». Sic Grivec in suo commentario *Mystici Corporis,* p. 75.

Perspicuum est hic fieri lamentabilem confusionem. Alia est notio Testamenti, alia Ecclesiae. Ecclesia est veri nominis societas; testamentum non est societas. Hinc aliter conditur testamentum, aliter societas. Ex argumento Grivec sequeretur in Cruce esse instituta omnia novae Legis sacramenta, quippe quae pertineant et ipsa ad Novum Testamentum. Obiectum testamenti potest esse domus sive aedificata, sive aedificanda. Concilium Vaticanum ad probandam institutionem Ecclesiae non appellat ad conditionem Novi Testamenti, sed ad alios actus, quibus Christus redivivus instituit Apostolatum, Episcopatum, Primatum perpetuo duraturum. In praesenti quaestione non agitur de eo quod est ultimatim, sed de eo quod est *formaliter* Ecclesiae institutio.

Sed Novo Testamento condito et plene sancito — instat Grivec — eo ipso stabilitur *infallibilis connexio* inter Testamentum et Ecclesiam. Ergo conditio Testamenti implicat conditionem Ecclesiae.

Resp. Dist. antec. Novo Testamento condito, stabilitur infallibilis connexio inter Testamentum et Ecclesiam novis actibus *instituendam,* Conc., de facto iam *institutam,* Nego. Quod nimis probat, nihil probat. Ex argumentatione facta sequeretur Ecclesiam iam esse institutam ante Crucem seu mortem Christi. Posita quippe promissione Christi de Ecclesia aedificanda (*Mt.* 16, 18), stabilitur connexio infallibilis inter promissionem divinam et Ecclesiam. Quin imo sequeretur ulterius Ecclesiam Christi esse iam ab aeterno institutam. Posito quippe aeterno Dei decreto de Ecclesia aedificanda in tempore, eo ipso stabilitur infallibilis connexio inter hoc divinum decretum et Ecclesiam. Distinguas ergo inter institutionem Ecclesiae decretam, promissam, sancitam, et institutionem formalem, effectivam et executioni mandatam.

Dices: Papae passim docent Christum fundasse Ecclesiam in Cruce: sic Tromp.

Respondetur: Fundatione implicante Ecclesiam *in Cruce acquisitam;* Conc.; in Cruce socialiter et *formaliter institutam,* negatur. De his alibi uberius, accuratius, distinctius.

II

De Spiritu S. Corpori mystico communicato

Remanet examinandum secundum punctum nostri studii, quod est de Spiritu Christi Corpori M. communicato. Habet hoc problema logicam et strictissimam connexionem cum priori. Corpus enim mysticum, quod est Ecclesia, est corpus *vivum*. Principium porro vitae et unitatis huius corporis est Spiritus Sanctus, qui est Spiritus Christi. Unum Corpus, et unus Spiritus, unus Dominus. Nequit ergo sermo esse de corpore mystico et ecclesiastico *formaliter* instituto antequam divinum hoc vitae unitatisque principium sit eidem divinitus insertum. Quaeritur ergo *quandonam* sit Spiritus S. Ecclesiae communicatus, utrum in Cruce seu morte Christi, an post mortem et resurrectionem Salvatoris.

Opinio est atque persuasio, eaque firma, Doctoris Grivec Spiritum Sanctum fuisse corpori mystico communicatum in Cruce, in ipsa hora mortis. Argumentum princeps sumitur ex Encyclica *Mystici Corporis*. « Hoc caput de conditione Ecclesiae valde accurate secundum regulas scientiae elaboratum est, ut denique tandem obscuritates et fluctuationes aliquorum doctorum finem inveniant. Qui nempe theologi hac in re non satis rationem habebant doctrinae de mystico corpore et traditionis Patrum... Quidam theologi affirmabant Ecclesiam adventu Spiritus Santi in die Pentecostes institutam fuisse. Quam sententiam Encyclica corrigit, et valde eloquenter demonstrat Spiritum S. iam in morte Christi in Cruce abundanter super Ecclesiam effusum esse una cum institutione novi Testamenti, quamquam nondum signis et miraculis tam manifestis sicut in die Pentecostes ». Sic Grivec in opere cui titulus: *Skrivnostno telo Jezusa Kristusa-Okrožnica papeža Pija XII,* p. 84.

Duo sunt textus principales in Encyclica, qui de hac materia agunt. Primus recurrit in n. 30: qui sic sonat: « Quodsi morte sua Servator noster, plena atque integra verbi significatione factus est Ecclesiae Caput; haud secus Ecclesia per sanguinem eius uberrima illa Spiritus communicatione ditata est, qua quidem, inde a " Filio hominis " in suum dolorum patibulum elato, ibique clarificato, divinitus illustratur. Tunc enim, ut Augustinus animadvertit, conscisso templi velo factum est, ut ros charismatum Paracliti, qui eousque descenderat in solum vellus, hoc est in populum Israel, large abundanterque, exsiccato et relicto vellere, universam terram, Catholicam scilicet Ecclesiam irrigaret, quae nullis vel stirpis, vel territorii finibus terminaretur. Sicut igitur primo incarnationis momento, Aeterni Patris Filius humanam naturam sibi substantialiter unitam Sancti Spiritus plenitudine ornavit, ut aptum divinatis instrumentum esset in cruento Redemptionis opere; ita pretiosa suae mortis hora Ecclesiam suam uberioribus Paracliti muneribus ditatam voluit, ut in divinis Redemptionis impertiendis fructibus validum evaderet incarnati Verbi instrumentum, numquam utique defuturum... Christus Iesus e Cruce pendens Ecclesiae suae divinorum munerum fontem aperuit ».

Secundus textus Encyclicae reperitur in n. 108: sonat vero sic: « Ipsa (Maria) fuit, quae validissimis suis precibus impetravit, ut Divini Redemptoris Spiritus, *iam in Cruce datus,* recens ortae Ecclesiae prodigialibus muneribus Pentecostes die conferretur ».

Grivec interpretatur hos textus ita ut reapse agatur de Spiritu Sancto corpori mystico *actu et realiter* communicato cum opulento gratiarum et donorum apparatu in ipsa hora mortis Christi in Cruce.

Haec interpretatio videtur nobis acceptari nullatenus posse, quippe quae sit obnoxia gravissimis difficultatibus. Nemini licet, ut supra monuimus, interpretare Encyclicas pontificias *citra analogiam fidei divinae et catholicae*. Fide porro divina docemur multa, quae excludunt praefatam interpretationem.

Primo loco notanda venit oppositio doctrinae et interpretationis Doctoris Grivec cum textu inspirato Ioannaeo (7, 37-39): « In novissimo autem die magno festivitatis stabat Iesus et clamabat dicens: Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae ». Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum: *nondum enim erat* (datus) *Spiritus, quia Iesus nondum erat glorificatus* (ἐδοξάσθη) Habes hic primam et fundamentalem affirmationem de Christo *glorificato* et immortali datore Spiritus fidelibus in Corpore mystico. *Verum stuporem* movet quod Grivec totaliter ignorat hunc textum, quem numquam citat nec explicat. Tromp satagit enervare hoc nostrum primum argumentum biblicum notando totum illud esse innixum in falso supposito. Nos supponimus glorificationem Iesu, de qua loquitur evangelista v. 39, esse intelligendam de Christi resurrectione eiusque consequenti clarificatione. Atqui haec suppositio est falsa. Patres enim interpretantur praefatam glorificationem Iesu non de Resurrectione, non de Ascensione, sed de morte et crucifixione. Citantur testimonia Didymi Alexandrini, Chrysostomi, Cyrilli Alexandrini, Gregorii Magni, Caesarii Arelatensis. Singulos examinemus.

Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 33, *MG.* 39, 1063 scribit: « Ante adventum dominicae passionis non erat datus hominibus Spiritus Sanctus, evangelista dicente: Non erat cuipiam Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus, glorificari dicens mortem gustare pro cunctis ». Ergo Didymus docet Spiritum Sanctum fuisse datum hominibus in ipso momento mortis Christi.

Responsum huic difficultati habemus in ipso textu Didymi *integre exhibito*. Tromp citavit textum incompletum. En textum integre citatum. « Ante adventum dominicae passionis non erat datus hominibus Spiritus Sanctus, evangelista dicente: Non erat cuipiam Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus, glorificari dicens mortem gustare pro cunctis. *Itaque post Resurrectionem* apparens discipulis suis et insufflans in faciem eorum: Accipite, inquit, Spiritum Sanctum; et rursum: accipietis virtutem Spiritus Sancti venientis super vos ». Verba clara et perspicua nimis, quae obiicientem, pro dolor! praeterfugerunt. Nec est verum Didymum intellexisse *glorificationem Iesu* de sola morte et crucifixione. En textum clarum, quem Tromp, ut videtur, ignoravit. « Illa verba

"Iesus nondum glorificatus fuerat" *hoc sibi volunt*: nondum passus erat, *nec resurrexerat,* nec semel cum semetipso mortuorum multitudinem excitaverat, nec in caelum assumptus erat». In opere *De Trinitate,* 1, 3, c. 34, *MG.* 39, 959.

Cyrillus Alexandrinus: Positio Cyrilli in nostra quaestione clare apparet ex his quae scribit in suo fuso et accurato commentario in hunc Ioannis evangelium (7, 37-39); *MG.* 73, 750. Locus integer citari deberet; sed longior est quam ut hic possit transferri totus. Dabimus rei summam sextuplici gressu procedentem.

1) Primum proponitur difficultas: Quomodo asserit Ioannes nondum datum esse Spiritum ante Christi glorificationem, cum sit evidens Spiritum Sanctum adfuisse in Prophetis Antiqui Testamenti? Ergo quaerendum potius est *quomodo in eis non fuerit Spiritus Sanctus.*

2) Explicatur sic: Deus initio creationis concessit Spiritum Sanctum universo generi humano in suo protoparente Adamo. Peccante Adamo, recessit Spiritus ab humanitate.

3) Optimus Deus voluit rursus dare suum Spiritum humanitati per suum Filium incarnatum, secundum Adamum. Primum ergo datur ipsi Christo, qui accepit Spiritum non tam sibi quam nobis communicandum. Communicavit porro Spiritum post suam e mortuis resurrectionem «Datus est itaque nobis renovans Spiritus, sanctus videlicet, aeternae causa vitae, postquam Christus glorificatus est, *hoc est, post resurrectionem,* cum diruptis mortis vinculis omni corruptione maior apparuit, revixitque, totam habens in seipso naturam, secundum quod homo erat, et unus ex nobis» (73, 755).

4) Quaeritur quare post, et non ante resurrectionem communicatus sit Spiritus. Respondetur sic: nequit planta vivificari ante radicem, nec fructus possunt consecrari ante primitias. Atqui Christus factus est radix novae humanitatis et primitia novae frugis per resurrectionem. En verba Sancti Doctoris: «Porro curiosius inquirens causam cur post resurrectionem non ante effusus est Spiritus, illud rursus audies. Primitiae renovatae naturae Christus tunc factus est, cum spretis mortis vinculis, excitatus est a mortuis. Quomodo ergo consentaneum esse possit ut ante ipsas primitias vivificarentur qui post eas erant? Qua enim ratione numquam planta e terra pullulabit, nisi radix primum enata fuerit, nam inde principium habet succrescendi» (ibid).

5) Hisce praemissis, respondetur ad propositam quaestionem: Spiritum Sanctum fuisse in Prophetis ad modum illuminantis et praelustrantis futura et occulta, *non vero per modum inhabitantis et hospitantis,* qualis reperitur in filiis novi Testamenti post resurrectionem Christi. Unde concluditur ad singularem ipsorum dignitatem secundum quam minimus in regno caelorum seu in *N. T.* baptizatus, est maior maximo in *A. Testamento,* qualis fuit Ioannes Baptista. Verba Cyrilli sunt sequentia: «In sanctis quidem Prophetis velut uberem quamdam illuminationem et praelustrationem fuisse Spiritus, quae dirigere posset ad futurorum comprehensionem, et occultorum notitiam; in his vero qui credunt in Christum, non simpliciter illustrationem Spiritus esse censemus, sed ipsum

Spiritum inhabitare penitus et hospitare confidimus. Unde iure quoque templa dicimur; cum nullus sanctorum prophetarum Dei templum sit umquam appellatus » (73, 758).

6) Unde haec conclusio finalis perhibetur: « cum ergo divinus evangelista nobis ait: nondum nobis erat Spiritus, quia Iesus nondum erat glorificatus, *integram perfectamque in hominibus Spiritus habitationem* eum significare colligamus » (73, 759).

Conclusio: Ex hoc loco tria clare colliguntur: *a*) Cyrillus docet glorificationem Iesu, de qua agit Ioannes (7, 39) esse non crucifixionem aut mortem Christi, sed gloriosam ipsius e mortuis resurrectionem. *b*) Cyrillus docet Spiritum fuisse datum humanitati, non in hora mortis Christi, sed post eius resurrectionem. *c*) Cyrillus docet praeterea quare Spiritus non fuerit datus nisi post resurrectionem, in eo esse, quod Christus in resurrectione et per resurrectionem factus est primitia et radix novae humanitatis, i. e. caput corporis mystici. Advertas perfectam consonantiam doctrinae Cyrillianae cum doctrina Pauli ad *Coloss.* 1, 18: « Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis ».

Nota: Auctor obiectionis, rei evidentia convictus, mutavit sententiam. Confer T. « Corpus Christi, quod est Ecclesia » 1946, p. 126.

Chrysostomus: Positio Chrysostomi in praesenti quaestione perfecte clarescit ex his quae disserit in suo commentario in nostrum locum Ioannaeum (7, 39). Cfr. nostrum vol. II, p. 464 sq. Ubi *synthesim* commentarii hisce verbis exhibuimus:

« I. Chrysostomus distinguit inter haec duo: habere *potestatem* Spiritus et habere *ipsum Spiritum*: Rursus distinguit inter haec: Habere Spiritum *perfecte;* et habere Spiritum *imperfecte*. Quo posito sic demum decernit: 1) Ante mortem Christi Apostoli non habebant ipsum Spiritum, sed potestatem Spiritus. 2) Prophetae A. T. habebant ipsum Spiritum, sed imperfecte. 3) Apostoli post mortem et resurrectionem Christi habuerunt Spiritum Sanctum modo abundantiori et nobiliori. Apostoli praeterea habuerunt potestatem communicandi aliis Spiritum, id quod Prophetis illis non fuit concessum.

II. Chrysostomus iterum distinguit inter duas Christi missiones: unam iam factam (*Mt.* c. 10), quae fuit prima discipulorum missio, et alteram futuram (cum missurus erat) in ipso die Resurrectionis (*Io.* 20, 21). Porro Chrysostomus explicite fatetur Spiritum Sanctum fuisse Apostolis datum *prima vice* in hac secunda missione, i. e. in die Resurrectionis.

Ceterum Chrysostomus clare docet Spiritum Sanctum fuisse Ecclesiae communicatum post Christi clarificationem seu resurrectionem. Primo quidem in suo commentario in *Mt.*, homil. IX, *MG.* 57, 197 scribit: « Oportebat enim immolari agnum, et peccatum deleri, inimicitiam solvi, sepulturam succedere *et resurrectionem, et postea Sanctum Spiritum advenire* ».

Novam lucem affert commentarius sancti Doctoris in verba Ioannis (13, 22): « Et nunc statim clarificabit ». « Sol namque obscuratus, petrae scissae sunt,

velum quoque scissum est, *corpus surrexit, et post quadraginta dies Spiritus datus est* ». Magnifica quoque sunt quae alibi in rem nostram scribit *MG.* 50, 456: « Natura nostra ante decem dies ad regium thronum ascendit, et hodierno die (Pentecostes) Spiritus Sanctus ad naturam nostram descendit, primitias nostras Dominus in caelum evexit, et Spiritum Sanctum demissit... Nondum decem dies elapsi erant ex quo Christus ascenderat, et spiritualia nobis dona misit reconciliationis munere ». Quibus perfecte consonant quae alibi scribit *MG.* 60, 20: « Alioquin oportebat *in caelo comparere nostram naturam,* et perfectam reconciliationem fieri, ac tunc venire Spiritum, puramque percipi voluptatem ». Haec omnia praeterfugerunt obiicientem.

Gregorius Magnus adeo clare loquitur in re nostra, ut nullum dubio locum relinquat. En commentarium ad verba Domini apud Ioannem (20, 22): « Accipite Spiritum Sanctum... ». « Quaerendum nobis est, quid est quod Spiritum Sanctum Dominus Deus et *semel dedit in terra consistens,* et semel caelo praesidens. Neque alio loco datus Spiritus aperte monstratur, nisi nunc, cum per insufflationem percipitur, et postmodum, cum de caelo veniens, in linguis variis demonstratur. Cur ergo discipulis prius in terra datur, postmodum de caelo mittitur, nisi quod duo sunt praecepta caritatis, dilectio videlicet Dei, et dilectio proximi? In terra datur Spiritus ut diligatur proximus; a caelo datur Spiritus ut diligatur Deus. Sicut ergo una est caritas, et duo praecepta, ita unus spiritus et duo data. Prius a consistente Domino in terra, postmodum e caelo, quia in proximi amore discitur qualiter perveniri dobeat ad amorem Dei... Et ante quidem discipulorum mentibus idem Sanctus inerat ad fidem, sed tamen manifesta datione nonnisi post resurrectionem datus est. Unde et scriptum est: Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus » (*Io.* 7, 39). Unde etiam per Moysen dicitur: « Suxerunt mel de petra, et oleum de firma petra » (*Deut.* XXXII, 13). « Neque enim quidquam tale iuxta historiam legitur, si tota Testamenti Veritas series recenseatur. Nusquam de petra mel, nusquam de petra oleum ille populus suxit. Sed quia iuxta Pauli vocem: Petra autem erat Christus (*I Cor.* 10, 4), mel de petra suxerunt, qui eiusdem Redemptoris nostri facta et miracula viderunt. Oleum autem de firma petra suxerunt, qui *effusione Sancti Spiritus post resurrectionem* suam ungi meruerunt. Quasi ergo infirma petra mel dedit, quando adhuc mortalis Dominus miraculorum suorum dulcedinem suis discipulis ostendit. Sed firma petra oleum fudit, quia *post resurrectionem suam iam factus impassibilis, per afflationem Spiritus donum Sancta unctionis* emanavit ». (*ML.* 76, 1198-9).

Synthesis doctrinalis potest exhiberi sic:

1. Duplex datio Spiritus distinguitur a Gregorio M.: una manifesta, alia non manifesta; haec ad fidem, illa ad caritatem.

2. Datio manifesta facta est bis: una a Domino consistente in terris; alia a Domino praesidente in coelis.

3. Datio non manifesta facta est non in Cruce, sed ante passionem, durante nempe vita publica Salvatoris, dum facta et miracula edebat.

4. In textu Ioannaeo (7, 39) agitur de datione Spiritus manifesta utraque; glorificatio vero Iesus intelligitur facta, non in patibulo Crucis, sed in Resurrectione.

5. Gregorius distinguit inter Christum petram *infirmam* ac mortalem, et Christum petram *firmam ac immortalem*. Christus mortalis dat mel seu miraculorum dulcedinem: Christus immortalis et gloriosus effundit ipsum Spiritum S. cum suis sanctis, et pretiosis donis. Gregorius *penitus ignorat effusionem Spiritus in Cruce factam*.

Caesarius Arelatensis cum Gregorio M. plene concordat. En ipsius testimonium in *Serm.* 42, 8. « Venit ergo beatus Elisaeus, et ascendit in caenaculum; quia venturus erat Christus, et ascensurus in crucis patibulum. Inclinavit se Elisaeus, ut puerum resuscitaret, humiliavit se Christus, ut mundum in peccatis iacentem erigeret. Misit Elisaeus oculos super oculos, manus super manus. Videte, fratres, quantum se vir ille perfectae aetatis contraxit, ut parvulo mortuo et iacenti congrueret. Quod enim Elisaeus in puero praefiguravit, hoc in toto genere humano Christus implevit... Quod autem puer oscitavit septies, septiformis gratia Spiritus Sancti ostenditur, quae humano generi, ut resuscitetur, in adventu Christi tribuitur ». De ipso Spiritu dicit Apostolus: si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius (*Rom.* 8, 9): *Ipsum autem Spiritum Dominus dedit discipulis, quando insufflavit et dixit*: Accipite Spiritum Sanctum (*Io.* 20, 22). Os enim quodam modo super os posuit, quando insufflando Spiritum dedit.

Nova adhuc et illustrior huius rei demonstratio fit ex his quae leguntur in *Serm.* 28, 2, *ML.* 39, 1822: « In quinquagenario, et gratia Spiritus Sancti intelligitur, et peccatorum remissio designatur. Nam *quinquagesimo die Spiritus Sanctus Apostolis mittitur;* et in Veteri Testamento quinquagesimus annus remissioni et indulgentiae consecratur: David quidem argentum illi dedit; noster vero David, cuius typum ille tenebat, pretiosum sanguinem fudit. Ergo ut aream pagani regis David emeret, siclos quinquaginta obtulit; et verus David Christus, ut in area gentium altare sibi constitueret, *quinquagesimo die gratiam Spiritus Sancti* et peccatorum indulgentiam dedit ». Clariora sunt ista, quam ut ullo indigeant commentario.

Conclusio: Ex his quae disputando protulimus palam patescit primum nostrum argumentum biblicum pro thesi de Christo clarificato datore Spiritus manere firmum, immotum. Allatae obiectiones e doctrina Patrum, nedum enervent aut obscurent illud, clarificant potius et egregie corroborant. Ceterum sensus vocis « clarificatio » (ἐδοξάσθη), in bona methodo theologica, debet determinari primo et per se, non tam ex uno alterove Patre, quam ex toto contextu evangelico. Qualiter vero ipse Ioannes evangelista intelligat glorificationem de qua in (7, 39), clare apparet ex his quae scribit in capite (12, 16): « Haec non cognoverunt discipuli eius primum, sed quando *glorificatus est Iesus* (ἐδοξάσθη Ἰησοῦς), tunc recordati sunt, quia erant scripta da eo ». Manifestum est quod haec recordatio et intelligentia Scripturarum non sunt facta durante triduo

mortis, sed post resurrectionem Christi. *Nota bene*: *a*) Ex assertione Ioannaea (7, 39) minime sequitur neminem in A. T. recepisse Spiritum Sanctum ante Resurrectionem Salvatoris. Cogita Mariam! Ad rem De Broglie: « Une telle assertion ne signifie certainement pas que jamais avant la Passion l'Esprit Saint n'ait été repandu en *aucune âme individuelle* (songeons plutôt à l'âme de Marie)!... Le seul sens acceptable paraît donc être le suivant: l'Esprit n'était pas encore donné publiquement et officiellement au *genre humaine,* puisque il ne résidait en aucune institution *visible,* comme en un temple où chacun pût venir s'eclairer à sa lumière, comme en une source à laquelle pût venir s'abreuver ». Cf. nostrum vol. I, 1955, p. 192-3.

b) Sed ex alia parte notetur hoc: quod discrimen inter Spiritum S. datum in A. Testamento et Novo non sit tantum *quantitativum;* siquidem est quoque *qualitativum*. Spiritus S., datus Collegio Apostolico in ipso die glorificationis seu Resurrectionis Iesu (*Io.* 20, 23), est Spiritus conferens potestatem remittendi et retinendi peccata *sacramentaliter*. Talis porro Spiritus et potestas *nullatenus* adfuit in A. Testamento, nec fuit actu *datus in Cruce*. Conferas, si placet, G. *Philips* in *Ephem. theol.* Lovanienses, 1947 et 1948. Ubi egregie disseritur de discrimine *qualitativo* gratiae iustorum in Antiquo et Novo Testamento.

Secundo loco notanda venit oppositio doctrinae Grivec cum doctrina ipsius Christi apud Ioannem (16, 7): « Expedit vobis ut ego vadam, si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos ». Textus clarus, qui vix indiget ulla explicatione. Agitur de Christo abeunte non ad Crucem, sed ad Patrem, ut apparet ex contextu praecedenti: « Et nunc vado ad eum qui misit me; et nemo ex vobis interrogat me quo vadis ». Duplici modo effertur necessitas clarificationis Christi in sua Ascensione promittendo Spiritu: negative et positive. Primo negative: si non abiero, Spiritus non veniet ad vos: dein positive: si abiero, mittam eum ad vos. Sensus huius textus evidenter non potest esse hic. Expedit vobis ut ego vadam, si enim non abiero, Spiritus veniet quidem *invisibiliter* cum abundantia donorum, sed non veniet *visibiliter*. Agitur de omni adventu, tam visibili, quam invisibili. Hic textus et thesim nostram ex sese demonstrat, et textum priorem (7, 39) clarificat: Spiritus fidelibus N. T. dandus, est Spiritus a Christo mittendus; necessaria porro conditio huius missionis erat praevia Christi clarificatio et exaltatio ad dexteram Patris.

Tertius textus legitur rursus in Ioanne (20, 21): « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Haec quum dixisset, insufflavit, et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt ». Notum est sollemnia haec verba fuisse a Christo pronuntiata in ipso die Resurrectionis, quum prima vice apparuit apostolis collective spectatis. Argumentum est nimis clarum. Christus mittens apostolos (missio iuridica), eisque Spiritum communicans (missio pneumatica) ad remittenda peccata membris corporis mystici, est Christus, non pendens in Cruce, sed clarificatus per resurrectionem.

Quartum textum, vere magnificum, dabit princeps Apostolum Petrus in *Act. Apos.* 2, 32-33: « Hunc Iesum resuscitavit Deus, cuius nos omnes testes sumus. Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus accepta, effudit hunc, quem vos videtis et auditis ». In textu affirmantur quatuor: *a*) Christum receptorem Spiritus promissi esse Christum clarificatum in resurrectione — *b*) Christum effusorem Spiritus esse Christum exaltatum — *c*) Hanc effusionem Spiritus esse illam effusionem largam et opulentam a propheta Ioel praedictam et promissam pro novissimis temporibus; i. e. pro Ecclesia Novi Testamenti. Nequit ergo asseri terminum a quo huius largioris effusionis esse horam mortis Christi — *d*) Ex contextu consequenti apparet opulentiam illam effusionem pneumaticam *visibiliter* factam die Pentecostes non esse restringendam ad illos 120 viros reclusos in caenaculo, sed modo *invisibili* fuisse protensam ad totam illam turbam (animae circiter tria millia) illo die collectam et baptizatam iuxta promissa Petri: « Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum, et *accipietis donum Spiritus Sancti* ».

Quintus textus est Pauli *I ad Cor.* 15, 45: « Factus est primus homo Adam in animam viventem, secundus Adam in spiritum vivificantem ». Paulus distinguit duplex corpus: unum psychicum seu animale; alterum pneumaticum seu spirituale. — Corpus psychicum est infirmum, ignobile, mortale; corpus pneumaticum est dynamicum, splendidum, immortale. — Corpus psychicum trahimus ex primo Adamo; corpus pneumaticum trahimus ex secundo Adamo. Porro primus Adam factus est in *animam viventem;* secundus Adam factus est in *spiritum vivificantem.* Iam vero Christus factus est in spiritum vivificantem in resurrectione, et per resurrectionem. Profecto corpus pneumaticum est corpus immortale. Atqui Christus ante resurrectionem habuit corpus mortale. Christus ergo pneumaticus est Christus resuscitatus, primitiae dormientium. Unde facile argumentum: Christus factus in spiritum vivificantem, est Christus dator Spiritus, cum nonnisi per Spiritum vivificet (*Io.* 6, 63 — *Rom.* 8, 11). Atqui Christus factus in spiritum vivificantem est Christus resuscitatus. Ergo Christus largitor Spiritus in corpore mystico, est Christus gloriosus et immortalis.

Sextus textus est Pii XII in documento edito post Enc. *Mystici Corporis* id est in Encyclica *Mediator Dei, A.A.S.* « Sacra autem Liturgia nobis Christum proponit in omnibus vitae suae conditionibus: eum nempe qui aeterni Patris est verbum, qui e Deipara virgine nascitur, qui veritatem nos docet, qui aegrotos sanat, qui moerore affectos solatur, qui dolores patitur, qui moritur; ac deinde qui ex triumphata morte resurgit, qui *in caelo gloria regnans Paraclitum in nos immittit Spiritum,* qui perpetuo denique in sua Ecclesia vivit ».

Septimo loco notanda venit oppositio doctrinae Doctoris Grivec cum doctrina Leonis XIII in Encyclica *Divinum illud, A.A.S.* 29, 644.

I. Encyclica docet in Introductione: *1*) Christum accepisse a Patre munus sanctificandi et salvandi homines: « Divinum illud munus quod humani generis causa a Patre acceptum Iesus Christus sanctissime obiit, sicut eo tamquam ad ultimum finem spectat, ut homines vitae compotes fiant in sempiterna gloria

beata, ita huc proxime attinet per saeculi cursum, ut divinae gratiae habeant colantque vitam, quae tandem in vitam florescat caelestem ». 2) Encyclica docet secundo Christum agentem in terris non absolvisse hoc opus, sed illud explendum ac perficiendum reliquisse Spiritui Sancto: « Hic tamen secundum altissima quaedam consilia, eiusmodi munus noluit quidem per se in terris usquequaque conficere et explere; verum quod ipse traditum a Patre habuerat, idem Spiritui Sancto tradidit perficiendum ». *c*) Encyclica tertio docet hunc Spiritum fuisse missum a Christo caelesti seu glorioso: « Atque iucunda memoratu ea sunt, quae Christus, paulo antequam terras relinqueret, in discipulorum coetu affirmavit: Expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. Haec enim affirmans, causam discessus sui reditusque ad Patrem eam potissimum attulit, utilitatem ipsis alumnis suis profecto accessuram ab adventu Spiritus ». *En ergo primam assertionem, in Encyclica factam, de Christo clarificato et inthronizato datore Spiritus in corpore mystico.*

II. Encyclica distinguit duas Spiritus Sancti missiones seu communicationes: unam visibilem factam Ecclesiae; alteram invisibilem factam singulorum animis. Encyclica porro expresse affirmat illam priorem communicationem i. e. visibilem fuisse factam die Pentecostes. « *Ipsaque die* (Pentecostes) beneficia sua Spiritus Sanctus in mystico Christi corpore prodere coepit, ea nimirum effusione quam Ioel propheta iampridem viderat ». *En secundam affirmationem, in Encyclica contentam, de Christo clarificato datore Spiritus in corpore mystico.*

III. Encyclica docet illam secundam communicationem i. e. invisibilem singulis factam, esse mirabilem, abundantem, *a Ioanne significatam* (7, 39). Qui credit in me, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Haec autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum. Nondum enim datus erat Spiritus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Restat demonstrandum hanc Christi glorificationem, ad mentem Encyclicae, non esse crucifixionem seu mortem, sed gloriosam ipsius resurrectionem et Ascensionem, id quod nullo negotio conficitur, idque bifariam:

a) Encyclica distinguit duas Spiritus Sancti communicationes: unam *ante Christum;* alteram *post Christum*. Primo ante Christum factam prophetis: Zaccariae, Ioanni Baptistae, Simeoni, Annae. Secundo post Christum. Encyclica porro attestatur hanc secundam communicationem, priore multo copiosorem, esse illam, de qua Ioannes loquitur (7, 39): « Nondum Spiritus erat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus », glorificationem intelligens Christi resurrectionem et Ascensionem. En verba Encyclicae: « Communicatio Spiritus post Christum facta multo est copiosior, propemodum ut arram pretio vincit res pacta, atque ut imagini longe praestat veritas. Hoc propterea affirmavit Ioannes: Nondum Spiritus erat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Statim ergo ut Christus, *ascendens in altum,* regni sui gloria tam laboriose parta potitus est, *divitias Spiritus munifice reclusit* (apercuit), dedit dona hominibus ». *En tertiam*

affirmationem in Encyclica contentam de Christo glorioso et exaltato datore Spiritus in corpore mystico.

b) Encyclica rursus distinguit duas Spiritus Sancti communicationes: *unam ante Christi clarificationem;* alteram *post* Christi clarificationem; docetque hanc ultimam esse illam copiosam, *qualis numquam antea fuerat.* « Nam certa illa Spiritus datio vel missio post clarificationem Christi futura erat qualis numquam antea fuerat, neque enim antea nulla fuerat, sed talis non fuerat ». *En quartam affirmationem,* in Encyclica contentam, *de Christo clarificato, datore Spiritus in corpore mystico,* in qua *aperte excluditur* sententia contraria, asserens duas esse Spiritus Sancti communicationes; unam visibilem die Pentecostes Apostolis factam, alteram invisibilem et copiosam, Novi Testamenti propriam cuius terminus a quo fuerit *ipsa hora mortis Christi.* In Encyclica *Divinum illud* explicite asseritur talem copiosam communicationem *nullam fuisse* ante Christi immortalis clarificationem.

Solvuntur obiectiones

Remanent considerandae et examinandae nonnullae difficultates ex Encyclica *M. C.* desumptae. Princeps oppositionis textus reperitur in numero 30, sonatque sic: « Sicut igitur primo incarnationis momento, Aeterni Patris Filius humanam naturam substantialiter unitam Sancti Spiritus plenitudine ornavit, ut aptum divinitatis instrumentum esset in cruento Redemptionis opere; ita praetiosae suae mortis hora Ecclesiam suam uberioribus muneribus ditatam voluit, ut in divinis Redemptionis fructibus impertiendis validum evaderet Verbi instrumentum, numquam utique defuturum ». De sensu et significatione huius pericopes controvertitur apud Doctores catholicos. Triplex sententia:

Prima sententia tenet hic agi de *actuali et formali* communicatione Spiritus cum abundantia suorum donorum. Sic Grivec, qui miratur et celebrat acutam et elegantem Encyclicae demonstrationem.

Secunda sententia docet hic agi de actuali quidem donatione Spiritus, sed sine actuali datione donorum et gratiarum. Sic Tromp scribens: « Non agitur hic de actuali effusione charismatum, sed de communicatione Spiritus, prout ut fons charismatum opponitur Spiritui Sancto, ut fons erat donorum veteris foederis, quod patet ex sequentibus ». *Textus et Documenta,* series theologica, 26, 1948, pp. 98-99.

Tertia sententia opinatur hic agi de communicatione *virtuali et meritoria* Spiritus Sancti cum abundantia donorum et charismatum. Sic communius Theologi. Sint pauca de singulis sententiis.

Prima sententia difficulter acceptari potest, quippe quae habet contra se gravissimas difficultates ex toto contextu. Contextus *proxime antecedens* si spectetur, Encyclica appellat ad doctrinam S. Augustini: « Tunc *enim,* ut Augustinus animadvertit... ». Atqui Augustinus non docet Spiritum Sanctum fuisse Ecclesiae actualiter et formaliter communicatum in Cruce, sed docet contrarium.

Audiatur limpidum Doctoris Hipponensis testimonium: « De Spiritu Sancto hoc erat dictum per Ioannem evangelistam: Spiritus Sanctus nondum fuerat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Expectabatur ergo, ut glorificato Iesu daretur Spiritus. Meritoque bis glorificatus, *resurgendo et ascendendo; bis dedit Spiritum*. Unum dedit, et unus dedit; unitati dedit, et tamen bis dedit. *Primo, postquam resurrexit,* discipulis suis: Accipite Spiritum Sanctum. Et insufflavit in faciem eorum. *Habes semel*. Deinde promittit se missurum Spiritum Sanctum, et dicit: Accipietis virtutem Spiritus Sancti supervenientis in vos... Postquam ascendit decem diebus ibi factis, misit Spiritum Sanctum: ipse est solemnis futurus Pentecostes. Videte, fratres mei. Quaerat a me aliquis, quare bis dedit Spiritum Sanctum... Si dicam me scire quare bis dederit Dominus Spiritum Sanctum, mentiar vobis » (*ML*. 38, 1222).

Inde palmare argumentum. Augustinus iterato asserit Christum *bis* dedisse Ecclesiae Spiritum Sanctum. Atqui Christus *non bis, sed ter* dedisset Spiritum in hypotesi Spiritus in Cruce dati: primo in hora mortis suae; secundo in die resurrectionis, tertio in die Pentecostes. Accedit explicita affirmatio Augustini: quod Christus primo dedit Spiritum in die resurrectionis. Excluditur ergo communicatio actualiter facta in Cruce. Ceterum particula *nunc,* recurrens in loco Augustineo allegato in Encyclica n. 30, non designat momentum Christi pendentis in Cruce, sed Ecclesiae iam dilatatae apud gentes. En verba Augustini: « Et tunc ergo ista gratia unius mediatoris Dei et hominum hominis Christi Iesu, erat in populo Dei, sed tamquam in vellere pluvia, quam non debitam, sed voluntariam segregat Deus haereditati suae, inerat latens; *nunc* autem velut siccato illo vellere, hac est, iudaico populo reprobato, *in omnibus gentibus tamquam in area cernitur patens* ». (*ML*. 44, 500). Evidenter, amplior illa charismatum et gratiarum irrigatio, tempore Christi pendentis in Cruce, non cernebatur patens apud gentes.

Eadem conclusio obtinetur, si consideratur *contextus proxime subsequens,* qui sic habet. « Iuridica *enim* — notetur particula coniunctiva causalis — quam vocant, Ecclesiae missio, ac docendi, gubernandi sacramentaque administrandi potestas, idcirco ad aedificandum Christi corpus supernam vim habent atque vigorem, quod Christus Iesu e Cruce pendens Ecclesiae suae divinorum suorum munerum fontem aperuit, quibus et fallentem numquam doctrinam homines docere posset, et eos per divinitus illuminatos Pastores salutariter regere, ac caelestium gratiarum imbre perfundere ».

Inde novum argumentum: Ratio quare Ecclesia dicitur ditata uberrima illa Spiritus communicatione in eo stat, quod Christus pendens in Cruce aperuit fontem gratiarum et charismatum quibus Ecclesiae pastores apti redduntur ad regendam, docendam et santificandam Ecclesiam. Atqui Christus pendens in cruce non aperuit *actu et formaliter* praefatum gratiarum fontem, sed *virtualiter et meritorie;* secus enim haberetur *conflictus doctrinalis* insuperabilis inter formulam Pianam in Encyclica *Mystici Corporis,* et formulam Leonianam in Encyclica *Divinum illud* ubi legitur: « Statim igitur ut Christus, *ascendens in altum,*

regni sui gloria tam laboriose parta potitus est, divitias Spiritus Sancti munifice reclusit (aperuit), dedit bona hominibus ». Christus ergo aperiens fontem gratiarum, secundum Leonem XIII, non est Christus *pendens in cruce,* sed est Christus *ascendens in caelum* in die Ascensionis. Nihil ergo restat nisi quod formulam Pianam intelligamus in sensu virtuali et meritorio. Oportet ut apte distinguas, et sic concordabis iura suum cuique tribuendo. Christus *vi Incarnationis* est fons gratiarum *clausus*. Christus vi Crucis et mortis est fons *apertus* quidem, sed nondum *effusus;* remoto quippe irae divinae obice per sanguinem in Cruce profusum, nihil obstat quominus caelestia e fontibus Servatoris effluere possint. Christus vi suae resurrectionis et insequentis clarificationis est fons gratiarum apertus et *effusus*. Nondum enim erat datus Spiritus, quia Iesus nondum erat clarificatus. Verissime scripsit Paulus (*Rom.* 4, 24) quod Deus Pater tradidit Christum in mortem propter peccata, suscitavit vero e mortuis *propter iustificationem*. Praecesserat affirmatio de uberrima Spiritus communicatione obtenta *per sanguinem* id est pretio sanguinis, id est, meritorie et satisfactorie. Vides quo sensu Servator noster Christus dicatur factus Ecclesiae caput plena atque integra *verbi significatione*. Nota profundum discrimen inter significationem verbi « Caput » *hoc loco* in Encyclica designatam, et illam aliam quam haec vox obtinuit penes Paulum (*Ephes.* 1, 23).

Secunda sententia (Tromp) est subiecta non minoribus difficultatibus. T. opinatur in praefato Encyclicae loco (n. 30) sermonem esse de actuali quidem communicatione Spiritus, sed sine actuali communicatione donorum et gratiarum. Fit ergo distinctio inter duas Spiritus communicationes: unam cum actuali effusione gratiarum et charismatum; aliam sine hac actuali donatione gratiarum. Eo ipso concedi videtur illam priorem communicationem Spiritus (cum gratiis et charismatibus) fieri non in Cruce, sed post mortem et resurrectionem Christi. Porro de hac sola communicatione sumus nos solliciti in tota praesenti controversia. Quodsi quaeratur quid sit sentiendum de illa alia communicatione actuali Spiritus sine actuali donatione donorum creatorum, licebit notare sequentia.

a) Haec doctrina videtur nobis *nova et singularis* in actuali Theologiae stadio. Nullus theologus catholicus, quod noverim, eam proponit et defendit. D. Journet in recenti opere *De Theologia Corporis Mystici* iure notat loquens de inhabitatione Spiritus Sancti, praesentiam gratiae creatae et increatae in animis iustorum esse *simultaneam et correlativam*.

« Le don créé de la grâce et l'inhabitation de la Trinité sont donc *simultanés* dans le temps... La présence de grâce et la présence d'inhabitation sont *correlatives* ». *l. c.* (1957), pp. 96-97. Similiter G. Philips: « En toute hypothèse grâce créée et incréée sont inséparables. Elles marchent de paire ». *Ephemerides theol.,* Lov. 1948, p. 45.

b) Haec nova sententia videtur esse *gratuita* et falsa. Auctor nullum pro ea argumentum proponit, quod sit innixum fontibus revelationis aut certis Ecclesiae documentis. Quin imo posset proponi quaestio de iure: num sit

absolute possibile Spiritum dare sine aliquo dono creato actualiter communicato; non est huius loci hanc quaestionem examinare et solvere.

c) Videtur desiderari *logica cohaerentia doctrinalis* apud nostrum Auctorem in hac materia. T. scribit in *Textus et Documenta,* series theologica, 26, 1948, p. 100. « Distinguuntur igitur in Encyclica duae communicationes Spiritus. Prima communicatio, eaque invisibilis, est ea qua gratiae uberrimae illae, quibus licet ordinariis, longissime vincitur Vetus Testamentum, Ecclesiae impertiuntur. Res clare patet ex *Act.* 1, 15-26, ubi ante diem Pentecostis S. Petrus authentice explicat Scripturam, et Apostoli moti Spiritu Sancto adnumerant Matthiam cum undecim Apostolis. Terminus a quo est ipsa hora qua Ecclesia catholica ut talis incipit et Veteri Foederi succedit: mors Christi ».

Varia hic notanda recurrunt: Primo quidem notetur in praefata pericope agi de comunicatione Spiritu *cum actuali donatione* gratiarum quibus Vetus Testamentum superatur a Novo T.; non ergo apparet quomodo hic locus cohaereat cum affirmatione paulo prius (30, 3-4) facta, id est, in Encyclica *l. c.* non agi de actuali effusione charismatum. — Secundo notetur singulare argumentandi genus adhibitum ab auctore. Thesis probanda erat haec: horam mortis Christi esse terminum a quo illius abundantioris comunicationis pneumaticae; et ad hoc probandum appellatur ad textum biblicum *Act. Apost.* 1, 15-26, ubi Petrus *post resurrectionem* Christi loquitur sub motione Spiritus Sancti. Ex hoc argumento, ut summum, demonstraretur Spiritum S. fuisse communicatum *ante Pentecostem,* sed minime ostenditur Spiritum esse communicatum in hora mortis Christi. — Tertio notetur in praefato textu *Act. Apost.* non dici Petrum locutum esse in Spiritu, nec dicitur Apostolos fuisse auctores connumerationis Matthiae in collegium apostolicum, multoque minus dicitur apostolos fecisse hoc motos ab Spiritu S. Ceterum, data, non concessa, hac motione pneumatica, non potest inde demonstrari, illa abundantissima effusio gratiarum quibus Vetus Testamentum superatur a Novo. — Quarto demum loco notetur verba auctoris: « Distinguuntur igitur in Encyclica duae communicationes Spiritus », indigere correctione. Si verum est in Encyclica sermonem esse de communicatione pneumatica facta in Cruce, oportebit admittere esse non duas, sed *tres* communicationes Spiritus commemoratas in Documento pontificio: unam in die mortis Christi, aliam in die Resurrectionis (n. 54), tertiam denique in die Pentecostes. Eliminatis ergo falsis sententiis:

Tertia sententia manet longe praeferenda, quippe quae multo melius respondet toti textui et contextui pontificio nn. 29, 54, 63, et 69.

a) Quale fuerit opus a Christo in Cruce peractum explicatur in Encyclica, numero 29. Ubi numerantur sequentes effectus: Christus in Cruce et per Crucem abolitus est Legem Mosaicam — fundavit Novum Testamentum — meruit potestatem et dominium Christi super gentes — meruit quoque immensum gratiarum thesaurum — irae divinae obicem removit — Ecclesiam suam sibi acquisivit, id est suae ditioni et imperio subiecit omnes homines, ideoque fecit eos corporis Mystici membra, non actualia, sed *potentialia.* Vigilanti verbo utitur

Encyclica scribens: « omnia coelestia dona e fontibus Servatoris effluere *possent* ». Agitur ergo de fluxu possibili et futuro, non actuali, et praesenti. Notentur diligenter et alta mente reposta teneantur verba Encyclicae: « per eandem (crucem) in immensum nobis auxit thesaurum illum gratiarum, quas *gloriosus regnans in coelo* membris suis mortalibus elargitur ». Fit ergo clara distinctio inter Christum mortalem pendentem in Cruce, qui *meretur* gratias, et Christum gloriosum et immortalem, qui meritas gratias elargitur.

b) Eadem distinctio recurrit in n. 54 Encyclicae: « Hic Spiritus in deliciis habet in almo Redemptoris animo tamquam in templo suo dilectissimo suo habitare; hunc Spiritum proprio effuso cruore Christus nobis *in Cruce promeruit;* hunc denique super Apostolos efflans, Ecclesiae ad peccata remittenda *largitus est* ». Ubi Christus mortalis pendens in Cruce exhibetur ut *auctor meriti,* Christus vero gloriosus et immortalis ut auctor effusi Spiritus.

c) Eandem doctrinam reperies in n. 63: « Nulla igitur veri nominis oppositio vel repugnantia haberi potest inter invisibilem, quam vocant, Spiritus Sancti missionem, ac iuridicum Pastorum Doctorumque a Christo acceptum munus; quippe quae, ut in nobis corpus animusque — se invicem compleant ac perficiant, et ab uno eodemque Salvatore nostro procedant, qui non modo afflando halitum dixit: « Accipite Spiritum Sanctum », sed etiam clara voce imperavit: « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos ». Ubi Christus gloriosus et immortalis perhibetur ut auctor utriusque missionis, iuridicae et pneumaticae.

d) Res tota egregie illustratur et confirmatur ex his quae leguntur in n. 69: « quemadmodum enim divinus Redemptor paraclitum misit Spiritum, qui suas partes agens, arcanam sumeret Ecclesiae gubernationem, ita Petro eiusque successoribus mandavit, ut suam in terris gerentes personam perspicibilem quoque christianae reipublicae moderationem agerent ». Ubi rursus Christus immortalis et gloriosus exhibetur ut auctor utriusque missionis, pneumaticae et iuridicae. Mandatum Petro eiusque successoribus datum est mandatum *pastorale* (*Io.* 21, 16-18), quod Christum gloriosum habet auctorem. Idem dicatur de missione pneumatica: Encyclica remittit lectorem ad Ioannem (14, 16 et 26), ubi agitur de Christo glorioso, sicut in loco affini (16, 7).

Habes in his normam doctrinalem ad quam solvas *difficultatem* peti solitam ex his quae asseruntur in n. 108 Encyclicae: « Ipsa (Deipara Virgo) fuit, quae validissimis suis precibus impetravit, ut divini Redemptoris Spiritus, iam *in Cruce datus,* recens ortae Ecclesiae prodigialibus muneribus Pentecostes die conferretur ». Haec formula de Spiritu in Cruce dato debet intelligi de datione non formali et actuali, sed meritoria et iuridica. Secus haberetur *conflictus doctrinalis* insuperabilis cum reliquo toto contextu Encyclicae. Ubi explicite asseritur et premitur distinctio inter Christum mortalem qui in Cruce *meruit,* et Christum immortalem ac gloriosum, qui post Crucem et Resurrectionem *contulit* Ecclesiae spiritualia dona et charismata. Haberetur quoque conflictus doctrinalis cum Leone XIII in Encyclica *Divinum illud.* Ubi Christus « munifice aperiens divitias Spiritus et largitor donorum » est Christus non pendens in Cruce, sed *ascendens*

in altum. Maxime vero attendendum est ad conflictum doctrinalem qui haberetur inter formulam Pianam de *Spiritu dato in Cruce,* et formulam Ioannaeam de *Spiritu non dato in Cruce,* sed dando a Christo clarificato et immortali. Hanc porro formulam conscripsit Ioannes *divino afflante Spiritu.*

Hunc conflictum doctrinalem bene vidit Tromp, qui, laudabili prorsus consilio, conatus est eum superare et ad Patres Doctoresque Ecclesiae appellavit, praeprimis ad Didymum Alexandrinum, Chrysostomum et Cyrillum Alexandrinum, quippe qui *glorificationem,* de qua in textu Ioannaeo, intelligerent — sic opinabatur T. — crucifixionem et mortem Christi. At T. erravit, proh dolor!, in interpretatione horum Patrum, ut superius ostendimus. Omnes hi Patres explicite docent Spiritum Sanctum fuisse Ecclesiae communicatum a Christo, non pendente in Cruce, sed triumphante in coelis. Audiatur iterum Chrisostomus: « Oportebat anim immolari agnum, et peccatum deleri, inimicitiam solvi, sepulturam succedere, *et resurrectionem, et postea Spiritum Sanctum advenire* ». (*MG.* 57, 107). Verum est praedictos Patres praefatam glorificationem Ioannaeam intellexisse mortem Christi, sed agunt de glorificatione inchoata in Cruce, complenda et consummanda per resurrectionem et Ascensionem. Audiatur Didymus A. « Illa verba: " Nondum glorificatus fuerat ", *hoc sibi volunt;* nondum passus erat, *nec resurrexerat,* nec semel cum semetipso mortuorum multitudinem excitaverat, *nec in coelum assumptus fuerat* ».

Grivec *ignorat* conflictum doctrinalem, de quo agimus; et mavult adhaerere litterae, quae occidit, neglecto Spiritu et contextu, qui vivificat. At movet novam difficultatem desumptam ex textu liturgico in canone Missae recitari solito: « Iesu Christe... qui *cooperante* Spiritu S., *per mortem tuam mundum vivificasti* ». Indubium est hic agi de vivificatione, non actuali et formali, sed *meritoria* et *virtuali* seu in actu primo, ut dicunt. Ex tali porro vivificatione nequit concludi ad *actualem* Spiritus S. missionem. Christus in Cruce mortuus est pro omnibus hominibus. Singuli tamen homines manebant *mortui in peccatis* quandiu non accedebant ad fidem et baptismum. Hinc Petrus in die Pentecostes clamabat ad confertam multitudinem: « Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi *in remissionem peccatorum vestrorum: et accipietis donum Spiritus Sancti* ».

Ignorat quoque G. alios textus liturgicos quibus canimus et celebramus Christum, qui moriendo mortem destruxit, et resurgendo vitam reparavit. Ignorat quoque G. alios textus supraliturgicos et Paulinos: Si Christus non resurrexit, adhunc estis in peccatis estis. Ignorat vero maxime textum biblicum et Paulinum in hac materia vere fundamentalem (*Rom.* 4, 24): « Christus traditus est (ad mortem), propter peccata nostra et *resurrexit propter iustificationem* ».

Conclusio

Legimus attente egregium articulum *De Mysterio Ecclesiae* Doctoris Grivec, illumque invenimus parvis quibusdam maculis et naevis quadantenus dehonestatum, quorum summa, sat incompleta, haec est:

In quaestione de formali Ecclesiae institutione:

Primo: Grivec non sufficienter attendit ad evangelicam Christi doctrinam. Ubi Christus sollemniter loquitur de sua Ecclesia super Petrum aedificanda *post mortem et Resurrectionem* Salvatoris. Quae doctrina minus congruere videtur cum doctrina de Ecclesia iam formaliter instituta et aedificata in Cruce. Ex alia parte notetur *altum Christi silentium* de Ecclesia aedificanda in cruce.

Secundo: Grivec fugit doctrina Concilii Vaticani de Ecclesia a Christo aedificata *post suam Resurrectionem* mediante missione iuridica, qua creavit Apostolatum, Episcopatum, Primatum Petrinum, unitatis ecclesiasticae principium ac visibile fundamentum.

Tertio: Grivec fugit quoque doctrina Leonis papae XIII de Ecclesia post Christi mortem et Resurrectionem generata mediante mandato missionario (*Mt.* 28, 20). « *Hac ratione et hoc principio Ecclesia genita* ». Sic Leo in encyclica *Sat cognitum.*

Quarto: Gr. fugit doctrina ab ipso Pio XII proposita *post Encyclicam* « *Mystici Corporis* ». Ubi Papa clare distinguit opus quod Christus *consummavit in Cruce* ab opere quod Christus inchoavit (beginning) in cruce et complevit post Resurrectionem. Christus consummavit in cruce opus quod a Patre accepit complendum *in corpore mortali* = Mundi Redemptio. Christus consummavit post Resurrectionem opus quod a Patre accepit complendum in *Corpore immortali* = Ecclesiae aedificatio super Petrum. Notetur Papam fecisse has declarationes post encyclicam *M. C. hac de re sufficienter informatum.*

Quinto: Gr. non sufficienter attendit ad contextum doctrinalem in encyclica *Mystici Corporis* contentum. Encyclica in n. 39 distinguit duas Ecclesiae aedificationes: unam *in Christo solo;* aliam supra Petrum. Quo posito, oportuisset attente examinare quid ferat formula Ecclesiae aedificatae supra *Christum solum*. Gr. neglexit totum hoc examen. Tromp opportune notavit Ecclesiam eatenus dici aedificatam supra Christum solum, quatenus Christus eam in cruce *acquisivit* sanguine suo ad normam Paulinam (*Act. Apos.* 20, 28). Inde datur intelligere quid sibi velit formula quae recurrit in n. 32 Encyclicae, ubi explicite asseritur Christum *condidisse Ecclesiam sanguine suo*. Hoc posito, oportebat attente examinare quid significet formula Ecclesiae acquisitae a Christo in arbore Crucis. Hanc formulam perlucide explicavit ipsa Encyclica in fine numeri 29. Grivec totam hanc explicationem graviter neglexit. Inde tanta obscuritas doctrinalis; inde tanta confusio et deviatio polemica.

Sexto: Grivec non sufficienter attendit, nec recte intellexit doctrinam a

Pio Papa XII recentius propositam in Encyclica *Fidei donum,* 1957, loco superius citato. Ubi explicite asseritur Christum *condidisse Ecclesiam in die Pentecostes.* Inde nova et clara oppositio doctrinae Grivec cum doctrina Pontificia seu Piana. Gr. satagit lenire difficultatem inde exortam, notando quod in Encyclica *Mystici Corporis* quaestio disputata *data opera* exponitur; in Encyclica vero *Fidei donum* dumtaxat *per parenthesim* et brevissime. At haec explicatio et solutio levior est quam ut possit acceptari. Dato, et non concesso, hoc charactere elocutionis pontificiae, ea, quae breviter et per parenthesim dicuntur, mirifice inserviunt ad intelligenda et illustranda ea, quae data opera proponuntur. Res tota potest explicari multo facilius multoque concinnius. Christus condidit Ecclesiam in die Pentecostes *missione pneumatica,* id est, mittendo Spiritum Sanctum, veram Ecclesiae animam. Christus edificavit Ecclesiam in Cruce *acquirendo* eam sibi pretio sanguinis effusi, ut superius explicavimus.

Septimo: Grivec confundit duas notiones philosophicas, specie diversas, quales sunt Testamentum et Ecclesia. Testamentum non est societas; Ecclesia Christi est veri nominis societas et quidem iuridica, hierarchica, monarchica, pneumatica, salutifera. Aliter conditur Testamentum; aliter societas. Quid ferat notio institutionis formalis societatis ecclesiasticae accurate exposuimus in thesi V nostri tractatus *De Ecclesia Christi* volumine I (1955), p. 1407 sq. At Gr. haec omnia ignoravit, et *prudenti* silentio praetereunda putavit. Et haec sint dicta de primo puncto doctrinali, id est, de *formali Ecclesiae institutione.* Similes maculas et rugas invenies in secundo puncto, quod est

De effusione Spiritus S. in Corpore M.:

1) Grivec ignorat evangelicam doctrinam Ioannaeam (7, 39): « Nondum erat datus Spiritus, quia Iesus nondum erat glorificatus ». Hic textus, quem Ioannes conscripsit *divino afflante Spiritu,* habet momentum capitale et decisivum in praesenti quaestione. *Verum stuporem* movet quod Gr. nullam praeoccupationem sive apologeticam sive dogmaticam persentiat circa genuinum huius pericopes sensum. Multo vigilantior Tromp; qui fecit quantum potuit ad solvendam difficultatem, ex hoc textu inspirato derivatam, contra suam theoriam de Spiritu S. in cruce communicato, appellando ad Patres; sed incassum, ut superius ostendimus.

2) Grivec ignorat divinam Christi auctoritatem doctrinalem apud (*Io.* 16, 7): « Expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. Hic textus splendide illustrat textum priorem, illumque corroborat. Sensus huius textus, ut superius notavimus, nequit esse: Expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Spiritus veniet quidem ad vos cum opulenta effusione gratiarum modo invisibili, sed non veniet modo visibili et sollemni.

3) Grivec ignorat novum Christi testimonium penes (*Io.* 20, 21) *in ipso die Resurrectionis* prolatum: « Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; quorum retinueritis, retanta sunt ».

4) Grivec ignorat magnificam doctrinam a Leone papa XIII propositam de Spiritu S. efuso in Corpore M. in Encyclica *Divinum illud*. Ubi egregius Pontifex, quo pollet, authentico magisterio commentatur et explicat inspiratam doctrinam Ioannaeam (7, 39) superius commemoratam. « Nondum erat datus Spiritus quia Iesus nondum erat glorificatus ». « Statim ergo — concludit Leo — ut Christus *ascendens in altum,* regni sui gloria tam laboriose parta potitus est, *divitias Spiritus munifice reclusit* » (aperuit). Christus ergo Spiritus Sancti largitor est Christus ascendens in caelum et ad dexteram Dei sedens.

5) Grivec ignorat distinctionem, in Encyclica *M. C.* factam, inter actum quo Christus *meruit,* et actum quo Christus *de facto communicavit* Ecclesiae suum Spiritum. Sic explicite in numero 54: « Hic Spiritus in deliciis habet in almo Redemptoris animo tamquam in templo suo dilectissimo habitare; hunc Spiritum proprio effuso cruore Christus nobis *in cruce promeruit;* hunc denique super Apostolos efflans, Ecclesiae ad remittenda peccata *largitus est* ».

6) Grivec ignorat doctrinam *ab ipso papa Pio XII,* post Encyclicam *M. C.,* hac de re praedicatam: « Sacra autem Liturgia Christum nobis proponit in omnibus vitae suae conditionibus: eum nempe... qui dolores patitur, qui moritur; ac deinde qui ex triumphata morte resurgit, qui in caelo regnans *Paraclitum in nos immittit Spiritum* ». Sic in Encyclica *Mediator Dei*. l. c.

7) Grivec ignorat verum sensum formulae, quae recurrit in numero 108 Encyclica *M. C.* = « Spiritus, *iam Cruce datus* ». Haec formula nequit intelligi de Spiritu in Cruce *actu et formaliter* dato. Obstat quippe formula biblica et Ioannea (7, 39) *de Spiritu in Cruce non dato* sed dando a Christo post suam mortem et Resurrectionem. Surgeret *conflictus doctrinalis* insolubilis inter magisterium et Scripturam divino afflante Spiritu conscriptam. Conflictus si aliquis reapse adesset, non licet auctoritatem Encyclicae *M. C.* anteponere auctoritati Scripturae, sed e contra. Encyclica *M. C.,* sicut quaelibet alia Encyclica, est documentum humanum, authenticum quidem, sed fallibile. Textus biblicus Ioannaeus (7, 39), sicut quilibet alius textus inspiratus, est documentum divinum undequaque infallibile. Accedit quod textus Ioannaeus (7, 39) est authentice interpretatus a Leone papa XIII in Encyclica *Divinum illud*. Ubi Pontifex, *testimonio biblico Ioannaeo* (7, 39) *innixus,* docet Christum, datorem Spiritus et bonorum esse Christum, non pendentem in Cruce, sed ascendentem in coelos. Haberetur ergo conflictus doctrinalis, non tantum inter magisterium ecclesiasticum et Scripturam sacram, sed etiam inter duas Encyclicas Pontificias. Atqui non licet nec decet sic interpretari Encyclicas pontificias ut dissideant tum inter se, tum vel maxime cum verbo Dei scripto. Incidimus, ut vides, in neuralgicam quaestionem de *recta methodo* adhibenda in exploratione theologica. Qua de re conferas ea quae scripsimus in nostra *Introductione generali in universam theologiam,* vol. I, 1955, pp. 21 sq.

Sed nequaquam in isto sunt omnia; surgeret quoque conflictus doctrinalis *intra ipsa confinia* doctrinalia Encyclicae *M. C.*: Papa, ut superius monuimus, clare distinguit inter actum quo Christus *meruit in Cruce* Spiritum Ecclesiae

communicandum, et actum quo Christus resuscitatus *contulit* praefatum Spiritum. Sic in numero 54 Encyclica: « Hunc Spiritum proprio effuso cruore Christus nobis *in Cruce promeruit;* hunc denique super Apostolos efflans, Ecclesiae ad peccata remittenda *largitus est* ». Nequit ergo formula recurrens in n. 108 inteligi de Spiritu in Cruce actu et formaliter dato.

Nec his satis: Haberetur rursus conflictus doctrinalis Encyclica *M. C.* cum Encyclica *Mediator Dei*. Ubi idem papa Pius XII canit et celebrat sacram Liturgiam, quae Christum proponit nobis... « qui moritur, ac deinde ex triumphata morte resurgit, qui *in caelo regnans Paraclitum in nos immittit Spiritum* ».

Haberetur demum conflictus doctrinalis inter Encyclicam *M. C.* et Sanctos Patres ac Doctores Ecclesiae. Maxime attendendus est hac in re S. Augustinus, ad quem appellat nostra Encyclica in toto isto negotio de Spiritu Ecclesiae communicato. Augustinus porro mordicus tenet Spiritum Sanctum fuisse a Christo *bis* datum: primo in die Resurrectionis; secundo in die Pentecostes. Augustinus perfecte ignorat Spiritum S. in Cruce datum. Sanctus ergo Spiritus dicitur *in Cruce datus* duplici titulo: primo quia est fructus meriti in Cruce consummati; secundo et maxime quia est obiectum Testamenti in Cruce sanciti.

Habes in his, quae in hoc articulo scripsimus, responsum ad verba Doctoris Grivec: « Zapelena ulterius progressus est. Contra expressa verba Papae Pii XII asseverat, Christum nondum in Cruce, sed demum posto Resurrectionem clarificatum esse, Spiritum Sanctum nondum ex Cruce Christi communicatum esse Ecclesiae... Hic non solum de auctoritate magisterii Ecclesiae agitur, sed etiam de scientia theologica, quae scribendi modo professoris Zapelena impediri potest ».

Ut illuc, unde est orsa, vertatur oratio, nostrae dissertationi finem imponimus, grates immensas doctori Lubianensi de eo persolventes, quod suo articulo *De Mysterio Ecclesiae* ansam nobis protulit simul et materiam ad disserendum uberius de arcano Ecclesiae mysterio quod est Corpus Christi mysticum, a Christo redivivo formaliter institutum, et suo Spiritu splendide ditatum.

Sommario Revisione delle recriminazioni del Prof. Grivec, intorno a due punti di Ecclesiologia tra loro intimamente connessi: *la istituzione formale della Chiesa ebbe luogo sul Calvario*: si presentano diversi argomenti contro questa dottrina del Grivec; *la comunicazione dello Spirito Santo al Corpo Mistico si colloca nel momento della morte di Cristo*: si propongono gli argomenti scritturistici che invalidano questa tesi. Segue la risposta alle difficoltà che potrebbero sorgere da alcuni passi della *Mystici Corporis*. Chiude lo studio una conclusione, che raccoglie in forma sintetica, le aporie dell'opinione del Prof. Grivec [T. Z.].

Sommaire Discussion des opinions du Prof. Grivec sur deux points de l'Ecclésiologie intimement liés entre eux: *l'institution formelle de l'Eglise eut lieu au calvaire et la communication de l'Esprit Saint au Corps Mystique*

se place au moment de la mort du Christ. Après l'exposé des arguments contre ces doctrines on répond à quelques difficultés que pourraient présenter quelques passages de *Mystici Corporis*. La conclusion résume les apories de la doctrine de Grivec [T. Z.].

Sumario Revisión de las recriminaciones del Prof. Grivec en torno a dos puntos de eclesiología intimamente conexos entre sí: *la institución formal de la Iglesia tuvo lugar en el Calvario*: se presentan diversos argumentos contra esta doctrina de Grivec; *la comunicación del Espíritu Santo al Cuerpo Místico se situa en el momento de la muerte de Cristo*: se proponen los argumentos escriturísticos que invalidan esta tesis. Sigue la respuesta a las dificultades que pudieran presentar ciertos pasajes de la *Mystici Corporis*. Cierra el estudio una conclusión que recoge, en forma sintética, los fallos de la opinión del Prof. Grivec [T. Z.].

Summary A discussion of Professor Grivec's views on two closely related points of Ecclesiology: *the Church was formally established on Calvary and the Holy Spirit was communicated to the Mystical Body at the moment of Christ's death*. A statement of the arguments disproving both these views is followed by the solution of several difficulties arising from certain passages of *Mystici Corporis*. The article concludes with a summary of Grivec's main lacks of consistency [T. Z.].

Summarium Erwiderung auf die Einwürfe von Prof. Grivec über zwei eng miteinander verbundene Punkte der Ekklesiologie: *Die formelle Einsetzung der Kirche fand am Kalvarienberg statt;* gegen diese Lehre von Prof. Grivec wird eine Reihe von Beweisen ins Feld geführt. *Die Verleihung des Heiligen Geistes an den mystischen Leib wird für den Augenblick des Todes Christi festgelegt;* es werden die Schriftargumente vorgelegt, die diese These widerlegen. Im Anschluss wird auf Schwierigkeiten eingegangen, die aus einigen Stellen der Enzyclica *Mystici Corporis* erwachsen könnten. Zum Abschluss der Untersuchung gibt eine synthetische Zusammenfassung die einzelnen Mängel der Lehrmeinung von Prof. Grivec wieder [T. Z.].

SULLE RECENTI SOLLECITUDINI DELLA CHIESA PER LO STUDIO E L'USO DELLA LINGUA LATINA

UGO GALLIZIA

SUMMARIUM: Cum ab anno potissimum 1885 Summi Pontifices persaepe praeceperint ut tum humanioribus litteris tum praesertim Latinitati clerici « quam par est, operam navent », colliguntur hic: testimonia de praesenti statu linguae latinae apud clerum — gravissimae rationes quibus Ecclesia permota filios suos ad cultum et usum Latinae linguae adurget — remedia: a qualibus magistris ea lingua docenda sit, qua methodo, quibus auctoribus legendis, quantoque temporis spatio. Concluditur Latinitatis neglectum ad id periculi discriminisque pervenisse, ut remediorum applicationem differre iam non liceat [U. G.].

Ai nostri giorni la lingua latina è segnacolo in vessillo di una violenta battaglia.

Già dominatrice della cultura occidentale, sua ispiratrice indiscussa fino alla vigilia della rivoluzione francese, principessa con territori ristretti, ma tuttavia onorata e potente fin oltre la metà dell'Ottocento, oggi è costretta a difendersi su un fronte sempre più ridotto contro assalti sempre più impetuosi.

L'imperioso affacciarsi alla scena della storia contemporanea di nazioni assolutamente estranee alla tradizione greco-latina, l'affermarsi d'una ideologia mondiale irriducibilmente avversa al Cristianesimo, la gigantesca crescita delle scienze del mondo fisico e delle tecniche produttive ad esse legate, la competizione della guerra fredda tra le due massime potenze mondiali, centrata particolarmente nel campo della scienza e della tecnica, l'irrompere nelle scuole secondarie di masse di giovani che esigono una preparazione tecnica e non possono andare più in là, sono i principali fattori che hanno sempre più impiccolito il dominio di quelle che una volta erano le « optimae artes », le « bonae litterae ».

Le opposizioni a questo scadimento non mancano certo. Anche fuori della Chiesa, propugnatori numerosi e ferventi difendono le « umanità », come fattori insostituibili di civiltà e di collegamento coi valori non rinunziabili del passato (1). Tuttavia nessun umanista ha ragioni così vitali come la Chiesa per difendere gli studi classici.

(1) Recenti esposizioni e discussioni dei valori della cultura umanistica: dal punto di vista cristiano, e con ricca motivazione derivata dai moderni studi pedagogici: JAIME CASTIELLO, *Una psicologia umana dell'educazione*, Torino 1955; dal punto di vista della Ratio Studiorum dei Gesuiti: F. CHARMOT, *La pédagogie des Jésuites*, Paris 1943; l'umanesimo nella storia dello sviluppo dell'intelligenza: GILBERT HIGHET, *Man's Unconquerable Mind*, New York 1953; dal punto

Noi ci proponiamo qui di considerare i documenti che la Santa Sede ha promulgato in questi ultimi decenni su questo argomento, documenti nei quali essa afferma che la lingua latina è la sua lingua, e ne espone le ragioni e i modi; dichiara che il Clero deve conoscerla *quam qui maxime,* e anche di questo dà i motivi e i modi.

Questi documenti sono stati recentemente raccolti dalla S. Congregazione dei Seminari e inviati a tutti i Vescovi del mondo insieme con una lettera a firma di Sua Em. za il Card. Pizzardo e dell'allora Mons. Confalonieri, rispettivamente Prefetto e Segretario della sullodata Congregazione.

Inoltre la medesima Congregazione ha fatto circolare un fascicoletto contenente vari articoli o « voti » di insigni personalità della cultura teologica liturgica e umanistica (2).

Questo complesso di documenti di diverso valore e autorità, converge tuttavia su una comune concezione dell'eccellenza degli studi umanistici — specie quelli di latino — e sulla necessità che ormai urge in modo gravissimo di renderne efficace l'insegnamento.

Necessità urgente e gravissima: perchè quel tanto di pessimismo che nei documenti di cui abbiamo fatto parola appare a proposito dell'attuale stato degli studi latini è anche troppo solidamente motivato non solo dai risultati di una ispezione delle scuole ecclesiastiche condotta da Visitatori pontifici su piano mondiale, ma anche dagli allarmi dati da numerosi personaggi di somma autorevolezza, delle sfere dirigenti e docenti.

Nostro proposito in questo articolo è di raggruppare ordinatamente i concetti sparsi nei vari documenti, commentarne, ove paia conveniente, il senso e il valore, per trarne infine le debite conclusioni.

L'ordine delle considerazioni sarà il seguente:

a) La posizione del latino nella vita della Chiesa;

b) le recenti norme per il suo studio e uso.

di vista culturale didattico: J. Marouzeau, *Dix causeries,* Paris 1927; in rapporto con le attuali polemiche pro e contro il latino e alle attuali ricerche didattiche, Vari, *Didattica del latino,* Roma 1955; gli stessi problemi con prospettiva e bibliografia francese: Pierre du Bourget, *Le Latin, Comment l'enseigner aujourd'hui,* Paris 1947; i valori della latinità nel quadro della storia della civiltà, Cyril Bailey (Editor), *The Legacy of Rome,* Oxford 1957; i valori umani della romanità, Karl Büchner, *Humanitas Romana,* Heidelberg 1957 (specie pp. 240-328: *Römertum*); numerosi estratti di umanisti a lode dell'umanesimo in A. Springhetti, S. J., *Selecta latinitatis scripta auctorum recentium saec.* XV-XX, Romae 1951; lo studio dei classici nel quadro d'un umanesimo razionalista in Fernand Robert, *L'Humanisme, Essai de définition,* Paris 1946; sempre buono Taddeo Zielinski, *L'antico e noi,* Firenze 1915, in cui un insigne maestro illustra i vantaggi che l'umanesimo arreca a tutti i rami della cultura.

(2) I documenti sono: 1) Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus *Summorum Pontificum de humanioribus litteris tum praesertim de lingua latina documenta praecipua,* Romae, A. D. MCMLVII.

2) Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, Prot. N. 1352-57, *De lingua latina rite excolenda, Ad Excellentissimos locorum Ordinarios* (testo riveduto in AAS L (1958) pp. 292-296).

3) Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi, *Il latino lingua viva nella Chiesa,* Roma, 1957.

I

STATO ATTUALE DEL LATINO NELLE SCUOLE ECCLESIASTICHE

I Visitatori che la S. Congregazione in tempo non lontano ha spedito per tutto il mondo a indagare la situazione degli studi negli Istituti di formazione clericale hanno riportato, dice la lettera ai Vescovi, « tristissima testimonia ».

L'Epistola della S. Congregazione degli Studi nota che in genere il Clero ha perduto quella fama di cultura che nei tempi passati gli aveva conferito tanto prestigio; e in certi casi la impreparazione è tale che « si sente di giovani sacerdoti appena ordinati che del latino son tanto ignoranti da essere non solo incapaci di parlarlo speditamente e scriverlo correttamente, ma perfino di tradurre una pagina di autore facilissimo » (3).

Questa misera condizione degli studi di latinità è collegata a uno scadimento generale dell'insegnamento nei Seminari, per cui non di rado queste istituzioni che in passato furon di esempio a tutte le altre, ora pare abbiano perduto quella lode di buoni studi (4).

Nè si dica che queste sono querimonie esagerate di « laudatores temporis acti ». A giustificarle non solo ci sono le testimonianze « tristissime » raccolte dai Visitatori apostolici che hanno percorso le singole nazioni ispezionandovi gli Istituti di educazione del Clero, ma anche gli allarmi dati da persone di altissima autorità e competenza: Rettori di Università, Direttori e professori di Seminari, laici stessi, di insigne competenza scientifica e fervido amore per la Chiesa (5).

Più ancora: moltissimi Vescovi han ritenuto di dover intervenire denunziando i mali che incombono sulla Chiesa se non si corre opportunamente ai ripari. « L'ignoranza del latino — dichiarano i presuli, spesso con le identiche parole — è tra le cause precipue per cui pare che i giovani non sono in grado di approfondire a sufficienza la filosofia e la teologia e ne sfiorano solo la superficie. E in verità — continuano con piena ragione i Vescovi — se gli alunni non padroneggiano sicuramente il latino, non potranno mai vedersi schiudere i tesori degli scritti patristici, delle definizioni e leggi conciliari, dei documenti

(3) « At nostra aetate vulgata est opinio ecclesiasticos viros haud ita optimis artibus esse eruditos quibus decessores anteactis temporibus omnium aestimationem sibi comparabant; quin etiam saepe ac passim dici audimus non deesse sacerdotes sacris ordinibus recenter auctos, qui ad Linguam Latinam quod attinet tanta inscitia laborent, ut eam non modo expedite loqui aut scribere inoffensis grammaticae legibus, sed vel facillimum Latinitatis auctorem intelligere nequeant ».

(4) « Fatendum quoque est in nostris quoque Seminariis Latinae Linguae studium multum esse imminutum, atque nostris diebus eadem Sacra Ephebea haud raro inclitam studiorum lauream amisisse, qua litterarum cultum cum boni virtutisque amore egregie componendo, exemplo auctoritateque ceteris viguerunt... ».

(5) « Quin imo non defuerunt qui ingravescente malo commoti, sua sponte animum nostrum in negotio tanti momenti converterent, omnes ipso quo funguntur munere fide digni ac omni exceptione maiores, hoc est Universitatum studiorum Praesides, Seminariorum Moderatores ac Magistri, nec non aliqui viri laici haud parvae auctoritatis impenseque de bono Ecclesiae solliciti ».

pontifici, delle elaborazioni dei teologi, e in una parola, i copiosissimi monumenti dell'intera Tradizione » (6).

Fin qui il documento della S. Congregazione dei Seminari del 27 Ottobre 1957. Ma il lamento della decadenza degli studi di latinità negli Istituti ecclesiastici è già cosa vecchia.

L'8 Settembre 1899, S. S. Leone XIII scrivendo ai Vescovi e al Clero della Francia si rammaricava che « da parecchi anni gli ordinamenti pedagogici in vigore nelle istituzioni statali ridu*cessero* progressivamente lo studio della lingua latina e soppri*messero* gli esercizi di prosa e poesia a cui i nostri vecchi assegnavano tanta importanza nelle scuole dei collegi » (7). A questa imposizione di trascuranza non bisogna accondiscendere, bensì reagire energicamente. « I Seminari si metteranno in guardia contro queste innovazioni ispirate da preoccupazioni utilitarie che riescono a danno della solida formazione dello spirito » (8).

Pio X, scrivendo l'8 Dicembre 1910 a Sua Ecc. Giovanni Battista Castro, Arcivescovo di Caracas, usa una frase che, *salva reverentia,* ci pare addirittura, brusca e severa: « a proposito di studi letterari, in nessun modo approviamo che, per lo più, si trascuri il latino. Ella sa quel che recentemente la Sacra Congregazione per gli Studi ha raccomandato a tutti i Vescovi; a Lei dunque spetta curare diligentemente che quella nostra prescrizione sia messa in opera » (9).

Dodici anni dopo, Pio XI, il 1° Agosto 1922 (Epist. Apost. *Officiorum omnium*) lamentava che gli studenti ecclesiastici, passando allo studio delle discipline maggiori non fossero in grado, « a causa della ignoranza della lingua, di ottenere la piena comprensione delle idee e tanto meno poi di esercitarsi in quelle dispute scolastiche che così egregiamente addestrano i giovani alla difesa della verità » (10).

(6) « At non defuerunt praesertim plurimorum episcoporum interventus, qui fuse ac iisdem fere verbis damna denuntiant Ecclesiae obventura, nisi opportuna idoneaque remedia adhibeantur. Afflictam latinae linguae sortem conquesti, eius ignorationem potissimum deplorant eo quod hac de causa nostrorum Ephe-borum alumni disciplinas theologicas et philosophicas minus colere videantur vel leviter tantum attingere. Nam latinum sermonem nisi sacrorum alumni optime calleant, id quoque Exc. Praesules iure meritoque adfirmant. — Sanctorum Patruum scripta, conciliorum definitiones edictaque, Summorum Pontificum documenta, Theologorum sententiae, uno verbo, uberrima totius Traditionis monumenta divitias suas eis aperire non possunt ».

(7) « Depuis plusieures années, les méthodes pédagogiques en vigueur dans les établissements de l'Etat réduisent progressivement l'étude de la langue latine, et suppriment des exercices de prose et de poésie que nos devanciers estimaient à bon droit devoir tenir une grande place dans les classes des collèges ».

(8) « Les petits Séminaires se metteront en garde contre ces innovations inspirées par des préoccupations utilitaires, et qui tournent au détriment de la solide formation de l'esprit ».

(9) « Ac de litteris, plerumque negligi Linguae Latinae studium, minime gentium probamus. Nostis, quid hac super re sacrum Consilium studiis regendis nuper Episcopis universis mandarit, Nostro nomine. Vestrum erit igitur huic Nostrae praescriptioni diligenter curare, ut satisfiat ».

(10) « Accuratissime sermone latino volumus alumnos intitui, hanc etiam ob causam, ne deinde, cum ad maiores disciplinas accesserint, quae latine utique et tradendae et percipiendae sunt, fiat, ut prae sermonis inscitia plenam doctrinarum intelligentiam assequi non possint, nedum se exercere scholasticis illis disputationibus, quibus egregie iuvenum acuuntur ingenia ad defensionem veritatis ».

E deplorava ancora che « chierici e sacerdoti, per effetto dello scarso studio posto nell'apprendimento del latino trascurassero i ricchissimi volumi dei Padri e Dottori della Chiesa in cui i dogmi sono lucidamente esposti e invincibilmente difesi, per andar ad attingere la dottrina in autori moderni nei quali non solo suol mancare la chiarezza e la precisione del ragionamento, ma addirittura anche la fedele interpretazione dei dogmi » (11).

E, per concludere, Pio XII, nel 1951 deplorava che « in questi studi sta avvenendo qualcosa di triste. Purtroppo la lingua latina, già gloria dei sacerdoti, ha sempre più svogliati e scarsi cultori » (12).

La diagnosi è dunque triste, il bisogno di rimedi efficaci è urgente. E, ci sia lecito aggiungere, data la impostazione degli studi ecclesiastici, non può non essere così. Mettendo a parte le eccezioni, talune splendide, di studenti che o hanno incontrato maestri di fervore e capacità singolare, o hanno attinto una ricca cultura classica ad altre scuole, la normalità per il chierico è di vedere i suoi studi classici d e c a p i t a t i al livello della scuola secondaria. La filosofia e la teologia usano bensì il latino, ma quel latino scolastico che non basta a capire e interpretare non diciamo i classici, ma nemmeno i Padri e Dottori della Chiesa. È un latino quello — sempre riconoscendo e ammirando le ammirande eccezioni — che si contenta di un vocabolario limitato, di una struttura sintattica circoscritta agli schemi più comuni e di un impasto lessicale che involge indifferentemente termini arcaici e neologismi, classicismi e medievalismi: un lessico quindi a cui manca l'attributo necessario della omogeneità storica.

La lettura di un tale latino non può mai supplire lo studio a livello universitario dei testi classici e cristiani antichi: e ce ne sono prova irrefragabile i « tristissima testimonia » di cui parla l'Epistola della S. Congregazione dei Seminari.

I risultati migliori dello studio umanistico si ottengono solo quando, superato il livello della scuola secondaria, intesa all'apprendimento dello strumento linguistico e alla traduzione di limitati saggi di opere letterarie, esso studio diventa vasto e profondo, e, salendo dal livello delle parole a quello delle cose, si può veramente qualificare adulto e virile. Allora le ampie letture rendono sempre più lucido nella mente il valore della parola latina; l'indagine approfondita sulle fonti di qualche periodo della storia fa capire la grandezza dei problemi che i romani hanno affrontato; la conoscenza delle grandi opere fa capire la ricchezza della loro vita spirituale e le disperate carenze, guaribili solo dal Cristianesimo. Inoltre solo al livello universitario si può apprendere la

(11) « Ita iam non continget, quod saepius dolemus fieri, ut nostri clerici sacerdotesque, cum haud satis operae litterarum latinarum studio dederint, neglectis Patrum Doctorumque Ecclesiae copiosis voluminibus, quibus Fidei dogmata exhibentur cum dilucide proposita tum invicte defensa, idoneam sibi doctrinae copiam a recentioribus petant auctoribus, in quibus fere non modo perspicuum discendi genus et accurata disserendi ratio solet, sed fidelis etiam dogmatum interpretatio desiderari ».

(12) « Hisce in studiis querimur quiddam contingere triste. Proh dolor, latina lingua, gloria sacerdotum, nunc languidiores usque et pauciores habet cultores ».

tecnica compiuta della esegesi, condotta con precisa filologia e largo inquadramento storico.

Nè di minor preparazione c'è bisogno per studiare degnamente gli antichi autori cristiani.

Negli ordinamenti statali, chi deve insegnar latino deve fare almeno quattro anni di studi specializzati al di sopra del livello secondario; e anche chi fa filosofia deve dare due o tre esami di grado universitario di materie puramente umanistiche (latino, storia, letteratura nazionale). Nel nostro ordinamento, in genere anche chi insegnerà filosofia e teologia ha gli studi umanistici decapitati al livello secondario. In conseguenza, insegnando ad allievi di scarsa preparazione, non è in grado di arricchire le « disciplinae maiores » di quell'afflato culturale che la Chiesa vuole sia ad esse apportato dalla formazione umanistica.

« Lingua Ecclesiae propria » (Pio X)

Di fronte allo scadimento degli studi latini e alle gravi difficoltà che nella scuola moderna si oppongono a un adeguato culto di essi, la Chiesa, pur così arrendevole nel lasciar andare quello che eventualmente nelle sue costumanze sia caduco e alieno dai tempi o dai luoghi, ha assunto una posizione nettissima e fermissima. Da quando e là dove il pericolo dell'abbandono del latino si è manifestato, essa ha dichiarato perentoriamente che « la lingua latina, per diritto e meriti acquisiti, si deve dire ed è, la lingua propria della Chiesa » (13).

La più profonda illuminazione del nesso esistente tra Latino e Chiesa ci pare quella contenuta nella *Officiorum omnium* di Pio XI che merita di esser particolareggiatamente esposta (14).

Il Sommo Pontefice si introduce affermando che la scienza e l'uso del latino interessano non tanto la cultura e le lettere quanto propriamente la religione. L'uso del latino infatti si basa su tre attributi radicati nella natura profonda della Chiesa stessa. Essa è *universale,* perchè nel suo abbraccio accoglie tutti i popoli di qualsiasi lingua e qualsiasi grado di civiltà; essa è *imperitura,* perchè la promessa del suo divino Fondatore le ha promesso la durata fino alla consumazione dei secoli; essa è bensì madre di tutti i popoli ma *aliena da ogni forma di volgarità* e perciò sottratta a ogni forma di agitazione demagogica. Questo complesso di attributi produce la necessità di un mezzo di comunicazione verbale che sia ugualmente *universale, immutabile* e *non volgare.*

Analizziamo brevemente questi concetti concentrandoci sull'ultimo, in cui son radicati gli altri due.

(13) « In primis quod maximi momenti et ponderis est, notari atque animadverti volumus, linguam latinam iure meritoque dici et esse linguam Ecclesiae propriam ».

(14) « Primum est de linguae latinae studio in litterariis clericorum ludis omni cura fovendo atque provehendo, quam linguam scientia et usu habere perceptam non tam humanitatis et litterarum, quam religionis interest. Etenim Ecclesia, ut quae et nationes omnes complexu suo contineat, et usque ad consummationem saeculorum sit permansura, et prorsus a sui gubernatione vulgus arceat, sermonem suapte natura requirit universalem, immutabilem, non vulgarem. Huiusmodi cum sit sermo latinus, divinitus provisum est ut is mirifico esset usui Ecclesiae docenti ».

Il latino, dice il pontefice, non è *sermo vulgaris*. Il *sermo vulgaris* latino, quello parlato dalle plebi nelle *insulae*, dai soldati nei *castra*, dai contadini nei *pagi*, è appunto il linguaggio che si è venuto evolvendo nei nuovi latini che via via assunsero le denominazioni nazionali di italiano, francese, spagnolo, portoghese ecc. Ciò vuol dire che una lingua affidata al popolo partecipa di tutta la mutabilità delle vicende dei costumi, dei gusti, delle mode, dei contatti commerciali e culturali in cui la vita del popolo si viene attuando (15). Ciò ha portato alla necessità di considerare nello studio delle lingue anche la dimensione temporale e di introdurre, oltre al criterio sincronico, statico, anche quello diacronico e dinamico (16). Il divario che corre tra grafia e pronuncia in inglese e francese ci danno la misura di quanto la pronuncia abbia evoluto da quando si cominciò la fissazione scritta della lingua. Nè minore è la variazione semantica, morfologica e sintattica, di maniera che in certi casi, p. es. per il francese medioevale, la distanza dal moderno è tanta che si può parlare di un'altra lingua.

Il latino, in quanto è sottratto alla mutabilità causata dall'uso quotidiano di una collettività in piena vita, vive in una sfera serena di invariabile definitezza e chiarezza. Le modificazioni semantiche che esso ha subito, in quanto lingua popolarmente viva, sono ormai cessate; le modificazioni di sensi dovute a sviluppi dottrinali, a polemiche e controversie, a movimenti eterodossi, sono nettamente identificate e non hanno influsso perturbatore sulle definizioni della retta dottrina.

Per questo la Chiesa considera il latino come lingua sua (17), elevata al di sopra della troposfera delle oscillazioni passionali e polemiche.

In queste qualità del latino la Chiesa riconosce una Provvidenza divina, che le mette in mano uno strumento ammirabile per dar espressione precisa, universale, immutabile, al suo insegnamento (18).

Veniamo ora a considerare il vasto quadro pedagogico in cui, secondo la Chiesa, si deve inserire lo studio e l'uso del latino da parte dei suoi ministri.

(15) Già Dante nell'addurre le ragioni per cui non commentava in latino le sue canzoni volgari diede una lucida espressione a questi concetti di Pio XI. Ecco il testo dell'Alighieri quale si trova in *Convivio*, I, V, 7-9: « Lo latino è perpetuo non corruttibile, e lo volgare è non stabile e corruttibile. Onde vedemo ne le scritture antiche de le comedie e tragedie latine, che non si possono trasmutare, quello medesimo che oggi avemo; che non avviene del volgare, lo quale a piacimento artificiato si trasmuta. Onde vedemo ne le cittadi d'Italia, se bene volemo agguardare da cinquanta anni in qua molti vocabuli essere spenti e nati e variati; onde se 'l picciol tempo così trasmuta, molto più trasmuta lo maggiore. Sì ch'io dico, che se coloro che partiron d'esta vita già sono mille anni tornassero a le loro cittadi, crederebbero la loro cittade essere occupata da gente strana, per la lingua da loro discordante ».

(16) La prima e classica definizione ed analisi del concetto di linguistica diacronica si ha nell'opera di FERDINAND DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, V ed., Paris 1955, pp. 193-260.

(17) « Linguam Ecclesiae propriam » (PIUS X, Ep. S. C. *Vehementer Sane*, 1° Jul. 1908).

« Latinae linguae usus, ut apud magnam Ecclesiae partem viget, perspicuum est venustumque unitatis signum, ac remedium efficax adversus quaslibet germanae doctrinae corruptelas » (PIUS XII, Ep. Enc. *Mediator Dei et hominum*, 20 Nov. 1947).

(18) PIO XI, Ep. Ap. *Officiorum omnium*, 1° Aug. 1922: « Huiusmodi cum sit sermo latinus divinitus provisum est ut is mirifico esset usui Ecclesia edocenti » (cfr. nota 14).

Non latino senza umanesimo

Il latino nella Chiesa non viene coltivato da specialisti, alienati dalla vita nella torre d'avorio dell'erudizione storica o dell'assaporamento estetico.

Anzitutto, esso deve venir inserito in un programma di « optima ac plane catholica studiorum ratio » (19), e in un quadro di valorizzazione intellettuale del Clero in quanto maestro dei fedeli.

La vastità di questa programmazione appare particolarmente nei testi di Leone XIII (*Plane intelligis,* 1885; *Depuis le jour,* 1899):

« Ella intende perfettamente, dice nella prima epistola, diretta al Card. Vicario dell'Urbe, ciò che noi ripetutamente e non senza valide ragioni abbiamo affermato, che cioè il Clero deve ogni giorno più risplendere per eccellenza di cultura intellettuale. I tempi in cui viviamo la rendono assolutamente necessaria; in mezzo a un progresso così rapido delle intelligenze e a tanto fervore di ricerche scientifiche il Clero non potrebbe disimpegnare i suoi doveri e ufficii con quel decoro e quella utilità che è conveniente, se trascurasse quei pregi intellettuali che così appassionatamente son ricercati dagli altri » (20).

E nell'Enciclica *Depuis le jour* ritorna nettissimo il tema della necessità per il Clero di una adeguata cultura che gli conferisca sugli spiriti quel prestigio di cui ha assolutamente bisogno: « Se la preoccupazione costante di una prima e indispensabile formazione allo spirito e alle virtù del sacerdozio deve ispirare i maestri dei vostri Seminari minori nelle loro relazioni con gli allievi, a questa medesima idea principale e direttiva si devon riferire i programmi di studio e tutto l'ordinamento disciplinare. Non ignoriamo, Venerabili Fratelli, che, in certa misura, siete obbligati a tener conto dei programmi dello Stato e delle condizioni da esso poste al conseguimento dei titoli universitari, poichè, in un certo numero di casi questi titoli son requisiti necessari per i sacerdoti, sia impiegati nella direzione dei collegi liberi, posti sotto la direzione dei Vescovi o delle Congregazioni religiose, sia addetti all'insegnamento nelle Facoltà cattoliche che Voi avete così lodevolmente fondate. E d'altra parte è di sovrana importanza, per mantener l'influenza del Clero sulla società, che esso annoveri nelle sue file un gran numero di sacerdoti, che per nulla cedono in scienza, della quale i titoli sono lo costatazione ufficiale, ai maestri che lo Stato forma per i suoi licei e per le sue Università » (21).

(19) Pio IX, Enc. *Singulari quidem,* 17 Mar. 1856.

(20) « Plane quidem intelligis, quod saepe Nos et non sine causa diximus, summa esse contentione et assiduitate enitendum, ut Clericorum ordo quotidie magis doctrinarum cognitione floreat. Cuius necessitatem rei maiorem efficit natura temporum: propterea quod in tanto ingeniorum cursu tamque inflammato studio discendi, nequaquam posset Clerus in muneribus officiisque suis, cum ea qua par est dignitate atque utilitate versari, si quae ingenii laudes tanto opere expetuntur a ceteris, eas ipse neglexerit ».

(21) « Si la préoccupation constante d'une première et indispensable formation à l'esprit et aux vertus du sacerdoce doit inspirer les maîtres de vos petits Séminaires dans leurs relations avec leurs élèves, c'est à cette même idée principale et directrice que se rapporteront le plan des études, et toute l'économie de la discipline. Nous n'igno-

La medesima esigenza vien ripetuta sessant'anni dopo nella Epistola della S. Congregazione dei Seminari: « Ai nostri tempi s'è ormai diffusa la opinione che il Clero non possieda più, nelle migliori discipline, quella coltura per cui i suoi predecessori nel passato s'erano conquistata la stima universale » (22).

Queste « migliori discipline » o « optimae artes » includono certo in primo luogo — secondo il pensiero di Leone XIII — la filosofia e la teologia, che costituiscono la « scientia rerum graviorum »; ma subito dopo, in ordine di dignità e necessità, viene la cultura letteraria nel senso umanistico: « Ora, dato che una grandissima parte della cultura, non solo gradevole, ma ricchissima di frutti per la pratica e per i rapporti sociali, è compresa negli studi umanistici, ci accingiamo a ordinare qualche poco la promozione anche di quelli » (23).

« Ed in primo luogo essi mirano a far che il Clero possa conservare il suo decoro; infatti il pregio della buona cultura letteraria è tanto eccellente che chi riesce a ottenerlo gode stima di aver compiuto una gran conquista; chi invece ne è privo, si presenta agli uomini privo di una raccomandazione di alto valore. Da ciò si capisce quanto fosse scaltro e malvagio il piano dell'imperatore Giuliano che aveva proibito ai cristiani di darsi agli studi delle arti liberali. Sapeva infatti, che, così destituiti di cultura, sarebbero diventati oggetto di disprezzo, nè il Cristianesimo avrebbe potuto a lungo mantenere il suo prestigio se si fosse affermata la convinzione che esso era alieno dalla cultura civile » (24).

« In secondo luogo, giacchè la nostra natura ci porta, dalle realtà che percepiamo coi sensi a salire a quelle che sono sopra i sensi, nulla giova di più ad aiutare l'intelligenza che l'arte e l'attrattiva dello scrivere. Uno stile naturale ed elegante induce in modo meraviglioso gli uomini ad ascoltare e a leggere. La verità, presentata con parole e concetti luminosi, penetra più facilmente negli spiriti e li domina con maggior vigore.

Questa funzione del linguaggio ha una certa analogia con il culto di Dio esteriore, in virtù del quale — e questa è la sua somma utilità — l'anima e il

rons pas, Vénérables Frères, que, dans une certaine mésure, vous êtes obligés de compter avec les programmes de l'Etat et les conditions mises par lui à l'obtention des grades universitaires, puisque dans un certain nombre de cas, ces grades sont exigés des prêtres employés soit à la direction des collèges libres, placés sous la tutelle des Evêques ou des Congrégations religieuses, soit à l'enseignement supérieur dans les Facultés catholiques que vous avez si louablement fondées. Il est d'ailleurs d'un intérêt souverain, pour maintenir l'influence du Clergé sur la société, qu'il compte dans ses rangs un assez grand nombre de prêtres ne le cédant en rien pour la science, dont les grades sont la constatation officielle, aux maîtres que l'Etat forme pour ses lycées et ses Universités ».

(22) « At nostra aetate vulgata est opinio viros ecclesiasticos haud ita optimis artibus esse eruditos quibus decessores anteactis temporibus omnium aestimationem sibi comparabant ».

(23) « Verum quoniam permagna doctrinae pars, et ad cognitionem iucunda et ad usum urbanitatemque longe fructuosa, humanioribus litteris continetur idcirco nunc ad illarum incrementa nonnihil constituere decrevimus » (Ep. *Plane quidem intelligis*, 20 Maii 1885).

(24) « Quod primo loco illuc pertinet, ut suum Clerus teneat decus: est enim litterarum laus multo nobilissima: quam qui adepti sint, magnum aliquod existimantur adepti; qui careant, praecipua quadam apud homines commendatione carent. Ex quo intelligitur, quale esset illud Iuliani imperatoris callidissimum et plenum sceleris consilium, qui ne liberalia studia exercerent Christianis interdixerat. Futurum enim sentiebat, ut facile despicerentur expertes litterarum, nec diu florere christianum posse nomen, si ab humanitatis artibus alienum vulgo putaretur ».

pensiero, movendo dallo splendore delle cose materiali, si elevano fino alla Divinità stessa » (25).

Non pare possibile fornire a spiriti religiosi e desiderosi di bene una motivazione più profonda e potente di questa per indurli alle fatiche inevitabili per acquistar la necessaria cultura letteraria. E non è forse inutile avvertire che il Sommo Pontefice non parla qui di letture di quei libri che più comunemente si chiamano letteratura (poesie, romanzi ecc.). È chiaro al contrario che egli intende l'addestramento attivo e creativo condotto alla luce dei grandi modelli classici, per cui la parola e lo scritto del sacerdote gareggino in bellezza e dignità con la musica, lo splendore dei paramenti e il suggestivo simbolismo che rendono così attraente il culto esterno della Sacra Liturgia.

La triade delle lettere umanistiche

I documenti pontifici ripetutamente precisano che la formazione del giovane Clero deve abbracciare non soltanto la lingua e letteratura nazionale, ma anche quella greca e quella latina.

« Quando affermiamo che il Clero deve diligentemente coltivar gli studi letterari, dichiara Leone XIII, intendiamo non solo quelli delle lettere nazionali, ma anche quelli di Grecia e Roma. Anzi da noi bisogna porre più studio nella letteratura degli antichi Romani, sia perchè in tutto l'Occidente il latino ha sempre accompagnato e servito la religione cattolica, sia anche perchè oramai in questo campo troppo pochi e troppo poco esercitano il loro ingegno.

Bisogna inoltre dedicare molto e diligente lavoro anche agli scrittori greci che in ogni ordine han raggiunto tal perfezione che nulla si può pensare di più perfetto. Inoltre nelle Chiese orientali il greco è ancora lingua viva ed è correntemente usato nei documenti ecclesiastici e nella pratica quotidiana; e infine non bisogna trascurare il fatto che coloro che sono addentro nella letteratura greca, in virtù proprio della loro conoscenza del greco, sono anche meglio preparati a possedere profondamente il latino » (26).

(25) « Deinde vero quoniam ita sumus natura facti, ut ex iis rebus quae sensibus percipiuntur ad eas assurgamus quae sunt supra sensus, nihil est fere ad iuvandam intelligentiam maius, quam scribendi virtus et urbanitas. Nativo quippe et eleganti genere dicendi mire invitantur homines ad audiendum, ad legendum: itaque fit ut animos et facilius pervadat et vehementius teneat verborum sententiarumque luminibus illustrata veritas. Quod habet quamdam cum cultu Dei externo similitudinem: in quo scilicet magna illa inest utilitas, quod ex rerum corporearum splendore ad numen ipsum mens et cogitatio perducitur ».

(26) « Quod autem litteras dicimus° excoli a Clero diligenter oportere, non modo nostrates intelligimus sed etiam graecas et latinas.

Immo apud nos plus est priscorum Romanorum litteris tribuendum, tum quod est latinus sermo religionis catholicae Occidente toto comes et administer, tum etiam quia in hoc genere aut minus multi aut non nimis studiose ingenia exercent, ita ut laus illa latine cum dignitate et venustate scribendi passim consenuisse videatur. Est etiam in scriptoribus graecis accurate elaborandum: ita enim excellunt et praestant in omni genere exemplaria graeca, nihil ut possit politius perfectiusque cogitari. Huc accedit quod penes Orientales graecae litterae vivunt et spirant in Ecclesiae monumentis usuque quotidiano: neque minimi illud faciendum, quod eruditi graecis litteris, hoc ipso quod graece sciunt, plus habent ad latinitatem Quiritium facultatis » (Ep. *Plane quidem intelligis*, 20 Maii 1885).

E ai Vescovi e al Clero della Francia lo stesso Pontefice ricordava che « la letteratura greca e la latina (sono) le depositarie dei capolavori della scienza sacra che la Chiesa conta a buon diritto tra i suoi più preziosi tesori » (27).

È vero che nei documenti dei tre Pontefici che a Leone XIII succedettero l'accento è posto particolarmente sulla latinità, ma nel discorso di Pio XII ai Superiori dei Carmelitani Scalzi il greco, a fianco del latino, è di nuovo qualificato col titolo di « tesoro » della Chiesa: « In verità, dice il Sommo Pontefice, la lingua latina, e parimenti quella greca, a cui son stati affidati già nell'antichità, tanti scritti ecclesiastici, è un tesoro di eccellenza incomparabile, onde il sacerdote che la ignora si deve ritenere che soffra di una deplorevole miseria intellettuale » (28).

Riassumendo: la Chiesa considera lo stato clericale come uno stato che esige cultura per tutti i suoi membri, e, per un certo numero, un'altissima cultura.

Essa è necessaria per il decoro del Clero, che deve poter vantare maestri e specialisti non inferiori a quelli che lo Stato forma per le sue Università. Nello scadimento dell'umanesimo, determinato dal carattere tecnico e utilitario dei tempi, la Chiesa afferma per i suoi ministri la necessità della buona cultura letteraria, in latino e greco non meno che nella lingua nazionale, riconoscendo a tal cultura, applicata a servizio della verità cristiana, una funzione psicologica analoga a quella che il culto esterno assolve a favore della preghiera.

II

LE MOTIVAZIONI A FAVORE DELLO STUDIO DEL LATINO

È innegabile però che entro la triade delle lingue umanistiche il latino gode agli occhi della Chiesa di una assoluta preferenza. In verità, alcuni documenti pontifici parlano esclusivamente del latino, e gli altri, pur trattando anche della lingua nazionale e del greco, assegnano al latino un'importanza preminente.

La Chiesa non solo ne impone autoritativamente lo studio e l'uso nel Codice

(27) « Cette considération acquiert une importance spéciale quand il s'agit des littératures grecque et latine, dépositaires des chefs-d'oeuvres de science sacrée que l'Eglise compte à bon droit parmi ses plus précieux trésors » (Ep. *Depuis le jour*, 8 Sept. 1899).

(28) « Enimvero latina lingua, itemque et graeca, cui tot ecclesiastica scripta, iam a prisco christiano aevo, commissa sunt, thesaurus est incomparandae praestantiae; quare sacrorum administer qui eam ignorat, reputandus est lamentabili mentis laborare squalore » (*Magis quam*, 23 Sept. 1951).

Non va tralasciato il testo che si trova nel discorso di Pio XII ai seminaristi francesi del 5 Settembre 1957, dove il greco è ripetutamente affiancato al latino come elemento della cultura sacerdotale:

« Durant le bref séjour que vous venez de faire à Rome, vous avez vu beaucoup d'inscriptions grecques et latines, qui demeurent dans les anciens cimetières et les musées, sur les munuments païens et chrétiens. Vous savez que la littérature chrétienne ancienne constitue un immense trésor de science et de piété, sur lequel se penchent avec admiration de nombreux savants du monde entier. Il ne sera pas possible à chacun de vous de se livrer à des études spéciales et

di Diritto canonico (29), ma anche, sempre fedele alla sua missione di educatrice mette in luce i motivi che inducono essa e devono indurre i suoi figli a dedicargli un culto previlegiato.

In particolar rilievo è messo questo concetto delle « motivazioni » nel Motu Proprio *Latinarum Litterarum* di Pio XI (20 Ottobre 1924):

« Non è necessario ricordare, giacchè si tratta di cosa notissima, con quanto impegno il Nostro predecessore Leone XIII si sia studiato di promuovere la cultura letteraria, specie quella latina, in mezzo al Clero. Per conto nostro abbiamo ripetutamente dichiarato quale fosse il nostro pensiero nelle Lettere Apostoliche *Officiorum omnium* e *Unigenitus Dei Filius,* rispettivamente del 1° Agosto 1922 e del 19 Marzo di quest'anno (1924); sia che parlassimo dei Seminari e del miglioramento degli studi clericali, sia della retta educazione degli alunni degli Ordini e delle altre Sodalità religiose, non Ci siamo limitati a invocare la prescrizione perentoria del Codice, ma, allegando abbondanza di argomenti persuasivi, abbiamo dichiarato di volere, come cosa di somma importanza, che l'uno e l'altro Clero conoscesse e sapesse adoperare la lingua latina » (30).

Queste motivazioni sparse nei vari documenti pontifici, si possono classificare in gruppi che esamineremo partitamente. Oltre ad alcuni passi contenenti generiche lodi del latino, altri si riferiscono al latino:

a) quale lingua del magistero ecclesiastico;
b) quale lingua liturgica;
c) quale vincolo di unità nella Chiesa;
d) quale veicolo di valori culturali e pedagogici.

Ecco anzitutto due passi insigni sui pregi generici del latino, in quanto lingua e letteratura.

Pio XI (Motu Proprio *Latinarum Litterarum,* 20 Ottobre 1924):

« Quale e quanta sia la dignità e l'eccellenza della letteratura latina riteniamo sia chiaro a chiunque conosca i suoi antichi documenti e abbia qualche sentimento di cultura e arte. Gli scrittori romani non son già stati copiatori e

approfondies; mais quelle joie pour un chrétien d'entrer en contact immédiat avec ces textes et d'entendre résonner aujourd'hui la voix puissante des Pères de l'Eglise, d'un Chrysostome ou d'un Augustin! ».

(29) « Linguas latinam et patriam alumni accurate addiscant; ea in ceteris disciplinis institutio tradatur, quae conveniat communi omnium culturae et statui clericorum in regione, ubi alumni sacrum ministerium exercere debent » (*C. J. C.*, can. 1364).

(30) « Commemorare autem vix refert, cum in re versemur notissima, quam impense imm. mem. decessor Noster Leo XIII litterarum disciplinam, praesertim latinarum, in clericis provehere studuerit. Ad Nos vero quod attinet quae hac in re esset mens Nostra, haud semel — datis videlicet Epistolis Apostolicis Officiorum omnium et Unigenitus Dei Filius, altera die I mensis augusti anno MDCCCCXXII, altera XIX mensis martii hoc anno, aperte significavimus: sive enim de Seminariis et de studiis clericorum promovendis, sive de alumnis Ordinum regularium aliarumque Sodalitatum religiosorum rite instituendis loquebamur, non tam peremptorium, tum aiunt, Codicis praescriptum invocavimus, quam — addita argumentorum copia, velle Nos diximus, praecipuaque quadam voluntate, ut linguam latinam uterque clerus haberet scientia et usu perceptam ».

imitatori pedissequi dei Greci; ma, dopo essersi appropriate le conquiste spirituali e le scoperte di quelli, le hanno adattate alla loro indole nazionale e le hanno elaborate con la propria loro attività. Le loro storie e altre opere sono insignite di tal robusto vigore di concetti, nell'ampio e appropriato giro dei loro periodi presentano una tale maestà, congiunta con signorile eleganza, che il latino, già lingua largamente diffusa ed istrumento della universalità dell'Impero, venne scelta dal Pontificato Romano e fatta degna di esser quasi magnifica veste del suo celeste insegnamento e delle sue sante leggi. Nessuno vorrà negare che moltissimi Padri Dottori e apologisti della fede cristiana hanno scritto in tal latino da non cedere di molto, per vigore e bellezza, ai migliori dei pagani. Ed è ancor gloria della Chiesa che essa non solo ha preservato dalla distruzione gli antichissimi codici latini e li ha tramandati incolumi alla posterità, ma anche il fatto che tutti coloro che nei secoli sono stati insigni per conoscenza del latino o erano membri del Clero o a Roma hanno conseguito applauso e premi » (31).

Pio XII (Discorso *Magis quam* ai Docenti dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi, 23 Settembre 1951):

« Quanto vivamente godiamo che nella formazione dei vostri giovani studenti abbiate voluto concedere un più largo posto alla cultura umanistica!... Purtroppo questa lingua latina, che già fu la gloria dei sacerdoti trova dei cultori sempre più scarsi e meno fervidi. Ma chi potrà mai celebrar degnamente questo linguaggio imperiale — i Greci la chiamavano appunto *basiliké glossa* — il quale non enunzia la verità ma la scolpisce, che nelle leggi e nelle massime sentenziose splende di un vigore senza pari... In verità, la lingua latina, che già dai più antichi tempi della storia cristiana serba il deposito di tanti scritti composti entro la Chiesa, è un tesoro di incomparabile eccellenza » (32).

(31) « Latinarum litterarum quae quantaque sit dignitas ac praestantia, nulli obscurum putamus, qui antiqua earum monumenta non ignoret atque in humanitatis optimarumque artium studiis aliquem sensum habeat. Romani enim scriptores — quos perperam dixeris, scribendo imitandoque, meros graecorum pedisequos fuisse, cum horum, contra, sapientiam atque inventa ad patrium accomodaverint ingenium suaque ipsorum industria elaboraverint — tali commentaria et volumina sua rerum sententiarumque gravitate ornavere, eamque in amplo apteque composito verborum circuitu praeferunt maiestatem cum concinnitate elegantiaque coniunctam et latinam linguam, quae in omnes gentes pervagatissima, Imperii universitati sevierat, Romanus Pontificatus delegerit habueritque dignam, qua tamquam magnifica caelestis doctrinae sanctissimarumque legum veste uteretur. Nec facile quisquam infitiabitur, complures e Patribus, Doctoribus et christianae fidei defensoribus latine ita scripsisse, ut optimis ethnicorum non multum vi ac venustate orationis cedere videantur, idque praeterea Ecclesiae esse honori tribuendum, quod non modo vetustissimos latinos codices iniuriae temporis eripuit incolumesque posteritati servavit, sed etiam quod, hac latinitatis laude si qui saeculorum decursu floruerunt, ii plerumque aut in utroque clero numerabantur aut Urbis plausum ac praemia assecuti sunt ».

(32) « Quantopere id Nos delectat quod ipsi vultis tirones vestros humanioribus litteris liberalius imbuere!... Hisce in studiis querimur quiddam contingere triste. Proh dolor, latina lingua, gloria sacerdotum, nunc languiores usque et pauciores habet cultores. Quid digne celebret hunc imperialem sermonem — βασιλικὴν γλῶσσαν a graecis appellabatur — quae vera non enuntiat sed sculpit, quae in edictis et sententiis peculiari splendet gravitate...

Enimvero latina lingua, itemque et graeca cui tot ecclesiastica scripta, iam non prisco christiano aevo, commissa sunt, thesaurus est incomparandae praestantiae; quare sacrorum administer qui eam ignorat, reputandus est lamentabili mentis laborare squalore » (cfr. nota 28).

a) Il latino, lingua del magistero ecclesiastico

S'è già esposto sopra il triplice attributo di immutabilità, universalità, non-volgarità, per cui la Chiesa conservò e conserva nel suo uso quella lingua latina che le circostanze storiche delle sue origini le avevano offerto.

Leone XIII (Epist. *Plane quidem intellegis* del 24 Maggio 1885) ritraccia la storia della simbiosi tra latino e Pontificato Romano:

« Considerata quindi la utilità di questi studi, la Chiesa cattolica, così come ha tenuto sempre in onore ogni cosa degna, bella e lodevole, così ha sempre avuto degli studi umanistici quella alta stima che essi meritavano e ha posto continuamente nel promuoverli parte non piccola delle sue sollecitudini. E in vero, tutti i santi Padri della Chiesa, nella misura in cui i tempi permisero, furono cólti in letteratura; e non pochi ve ne sono di tanto ingegno e arte che di ben poco cedono ai più celebrati tra i classici greci e romani.

E similmente la civiltà è debitrice alla Chiesa di un prezioso beneficio, perchè fu essa che salvò dalla rovina la maggior parte degli antichi poeti oratori e storici, sia latini che greci. Nessuno ignora che nei secoli in cui gli studi decaddero per incoltura e trascuranza, e tra il fragore delle armi erano ridotti al silenzio in tutta l'Europa, essi trovarono l'unico loro rifugio, in tanto sconvolgimento e imbarbarimento, nelle dimore dei monaci e dei sacerdoti.

Nè va dimenticato che tra i Romani Pontefici nostri predecessori molti furono insigni per la cultura in quelle discipline che, a chi le possiede, appropriatamente conferiscono il nome di dotto. A questo titolo rimarranno perenni nella storia i nomi di Damaso, di Leone e Gregorio Magno, di Zaccaria, di Silvestro II, di Gregorio IX, di Eugenio IV, di Niccolò V, di Leone X. E nella serie ormai così lunga dei Sommi Pontefici, è ben difficile trovarne uno verso cui la cultura non abbia un gran debito. Infatti, per la loro sollecitudine e liberalità vennero innalzate in ogni parte scuole e collegi per la gioventù desiderosa di studiare; vennero istituite biblioteche, per alimentare le intelligenze; i Vescovi ebbero l'ordine di aprir scuole nelle loro diocesi; gli uomini dotti vennero largamente beneficati e stimolati a raggiungere l'eccellenza con la speranza dei più alti premi. Fatti, questi, tanto veri e luminosi che anche i denigratori della Sede Apostolica son costretti a riconoscere le splendide benemerenze dei Romani Pontefici verso la civiltà » (33).

(33) « Quarum rerum utilitate perspecta, Ecclesia catholica, quemadmodum cetera quae honesta sunt, quae pulchra, quae laudabilia, ita etiam humanarum litterarum studia tanti semper facere consuevit, quanti debuit, in eisque provehendis curarum suarum partem non mediocrem perpetuo collocavit. Revera sancti Ecclesiae Patres, quantum sua cuique tempora siverunt, exculti litteris omnes: nec in eis desunt, qui tantum ingenio et arte valuerunt, ut veterum romanorum graecorumque praestantissimis non multum cedere videantur. Similiter hoc summum Ecclesiae beneficium debetur, quod libros veteres poëtarum, oratorum, historicorum latinos graecosque magnam partem ab interitu vindicavit. Et quod nemo unus ignorat, quibus temporibus bonae litterae vel per incultum et negligentiam iacerent, vel inter armorum strepitus Europa tota conticesceret, in communibus monachorum ac presbyterorum domiciliis unum nactae sunt ex tanta illa turba barbariaque perfugium. Neque praetereundum, quod ex Romanis Pontificibus

Questo testo mostra in quanti e vari modi la cultura classica intrecci la sua storia con quella bimillenaria del Pontificato romano e della Chiesa latina in genere. Perciò appunto Pio X (Epist. *Vehementer Sane*) insisteva perchè « in primo luogo, cosa di massima serietà e di massima importanza, si notasse e si tenesse conto del fatto che la lingua latina è detta e veramente è la lingua propria della Chiesa » (34). L'abbandono di essa significherebbe quindi la perdita di immense province culturali in cui si è accumulato il lavoro di secoli (35). Una conoscenza scarsa del latino, per i suoi infausti risultati, equivale a poco meno che al totale abbandono di esso, come dimostra la ripetuta deplorazione di Benedetto XV e Pio XI, che gli ecclesiastici, appunto perchè non abbastanza esperti di questa lingua, ignorino le grandi fonti, in cui la dottrina è esposta « lucidamente e solidamente » e ne cerchino i surrogati « in libri e riviste, redatte in lingua moderna, dove spessissimo manca la chiarezza dell'esposizione, il ragionamento esatto, la fedeltà dell'interpretazione del dogma » (36).

Per questo si capisce come i due Sommi Pontefici or ora citati abbiano preso il monito dell'Apostolo Paolo a Timoteo (*II Tim.* I, 13) e lo abbiano con la loro autorità esteso e applicato all'uso del latino: « Formam habe sanorum verborum... Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt ». L'Apostolo ivi esorta il discepolo a continuare attivamente e coraggiosamente quella predicazione evangelica della quale egli gli ha dato esempio (vv. 7 - 12). Predicazione nella quale non solo di coraggio v'è bisogno, bensì anche di fedeltà. A Timoteo è stato affidato un deposito prezioso, quello della fede evangelica; a lui spetta, oltre che di diffonderla, di conservarla esattamente in quella forma, l'unica sana, in cui l'ha sentita annunziare da Paolo. I due documenti pontifici che abbiamo citato fanno appunto rientrare nella « sanità » della dottrina anche la sua formulazione secondo l'antichissima e veneranda tradizione patristica e teologica latina (37).

decessoribus Nostris plures numerantur clari scientia harum ingenuarum artium, quas qui tenent eruditi vocantur. Quo nomine permansura profecto est Damasi, Leonis Gregoriique Magnorum, Zachariae, Silvestri II, Gregorii IX, Eugenii IV, Nicolai V, Leonis X fama. Et in tam longo Pontificum ordine vix reperiatur cui non debeant litterae plurimum. Providentia enim munificentiaque illorum, cupidae litterarum iuventuti passim scholae et collegia constituta: bibliothecae alendis ingeniis paratae: iussi Episcopi ludos aperire in Dioecesibus litterarios: eruditi viri beneficiis ornati, maximisque propositis praemiis ad excellentiam incitati. Quae quidem tam vera sunt, tamque illustria, ut ipsi saepe Apostolicae Sedis vituperatores, praeclare romanos Pontifices de studiis optimis meritos, assentiantur ».

(34) Cfr. nota 13.

(35) Vedi più oltre i gravissimi danni che alla Chiesa greca arrecò l'ignoranza del pensiero di Sant'Agostino e, in genere, della teologia occidentale latina.

(36) « Dolendum est enim, plerumque Clericos et Sacerdotes, huiusmodi sermonis haud satis gnaros, posthabito antiquae sapientiae patrimonio ac neglectis eximiis nostrorum operibus, quibus solide ac dilucide proponuntur Fidei dogmata, atque ab adversariorum impugnationibus strenue et invicte defenduntur, doctrinam sibi comparare ex libris et ephemeridibus, vernacula linqua conscriptis, unde saepissime abest orationis perspicuitas, accuratus disserendi modus, fida dogmatum interpretatio » (Ex Litt. S. C. De Sem. Et Stud. Univ. *Vixdum Sacra Congregatio*, ad Germaniae Episcopos, 9 Oct. 1921).

(37) Benedetto XV, *Vixdum Sacra Congregatio*, 9 Oct. 1921: « Quae igitur Paulus Timotheo praescripsit: " Formam habe sanorum verborum... Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae,

Occorre appena notare che si tratta della formulazione dottrinale, scientifica, e non già di quella catechistica, oratoria o kerygmatica che dir si voglia, rivolta al popolo. Bisogna però considerare che la facilità e la sicurezza delle divulgazioni si fondano non sull'ignoranza, ma sul sicuro e meditato possesso della forma scientifica, come nel campo della creazione artistica, le forme più ardite di modernità non provengono dall'ignoranza dei classici ma dalla profonda intelligenza della lezione che essi hanno dato (38).

Si deve comunque tener conto quella difficoltà che oggi diffusamente si sente nell'uso del latino. Si trova che è grigio, rispetto alle ben più vivaci lingue moderne; che è scarso di vocaboli; che è pesante. Si viene così a trovarsi in singolare accordo con le lamentele di Lucrezio a proposito della « patrii sermonis egestas » (I, 832; III, 260) o di Cicerone che rimpiange la fluida copiosità del greco (*Tusc. Disp.* II, 15, 35) e, per tacer d'altri, di Quintiliano, che confessa « paupertate sermonis laboramus » (VIII, 3, 33).

Viceversa, nella realtà della storia mondiale, il latino fu ritenuto così ricco e variato nei suoi mezzi espressivi da esser stato per un millennio e mezzo il veicolo della cultura più universale che mai si sia conosciuta.

Come si spiega la contradditorietà di queste due valutazioni? Si spiega coll'osservare che essa è soltanto apparente, perchè le deplorazioni sulla povertà espressiva del latino valgono solo per quel breve periodo tra la irruzione della cultura greca nel mondo romano e quell'età di prodigioso sviluppo in cui il latino divenne il veicolo della universalità classica, e, poco dopo, cristiana.

Nata lingua di contadini e pastori in un angolo del Lazio agreste, la latina non solo non scomparve davanti alla prestanza culturale della greca, ma lentamente ne seppe assorbire tutta la capacità espressiva nelle creazioni superiori del pensiero.

La storia del latino, dal secolo II a. C. fino al pieno fiore della letteratura

quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt ", haec vigere semper et servari necesse est, sed his praesertim temporibus, quum hostes catholicae veritatis invalescunt variasque erroris versutias, sub scientiae specie venditando, multos in exitium pertrahunt. Quorum conatus et fallacias dignoscere penitus et repellere nemo potest, nisi dogmatum Fidei sensum retineat et formulam, qua sunt expressa, adeoque nisi sermonem ipsum, quo Ecclesia filios suos alloquitur, apprime calleat ».

Pius xi, *Officiorum omnium*, 1° Aug. 1922: « Quae igitur Paulus Timotheum admonuit: " Forma habe sanorum verborum... Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt ", haec, si unquam alias his praesertim temporibus valent, cum varias errorum fallacias, scientiae nomine specieque obtectas, nimis multi usque quaque venditare consueverunt. Has autem quis detergere possit ac redarguere, nisi Fidei Dogmatum probe sensum teneat vimque verborum quibus solemniter sunt expressa, denique nisi ipsum, quo Ecclesia utitur, sermonem calleat ».

(38) Nella *Officiorum omnium*, 1° Aug. 1922: Pio XI rileva nettamente il rapporto che corre tra la profonda formazione classica di maestri della predicazione cattolica, quali Bossuet e Segneri, e la loro capacità espositiva in lingua e forma moderna: « quo plus studii laborisque in latinas insumitur litteras, eo maiorem inde efficientiam aptioremque verborum structuram ad usum patrii sermonis traduci. Quo in genere memoriae proditum est, Jacobum Bossuet et Paulum Segneri, qui inter oratores suae quisque gentis principem locum obtinent, solitos fuisse dicere, si quid dignitatis ac virtutis in suis orationibus esset, id se in primis Marci Tullii studio acceptum referre ».

cristiana, è — tra l'altro — anche la storia di questo incessante adeguamento espressivo di fronte a crescenti conquiste spirituali.

Uno dei segni di tale adeguamento è « il trionfo dell'astrazione » negli scrittori cristiani. « Un semplice sguardo gettato su una qualunque delle loro opere coglie una profusione di sostantivi in *-tio, -ntia, -tas, -tudo, -tus,* così che spesso il loro testo fa l'impressione di esser stato concepito in lingua moderna » (39).

« Sant'Agostino pensa veramente alla moderna, per il suo uso dell'astratto » (40).

Pochi studi sono così istruttivi come quello di verificare nelle pagine di Agostino la penetrazione del senso cristiano nella lingua latina che egli adopera e la crescente spiritualizzazione di essa. Nelle pagine delle *Confessiones* il linguaggio del sentimento, così greve e corpulento nei versi dei lirici che cantano i loro *amores* si purifica, si imbeve di luce e dirittura morale, crea tutto un nuovo sistema di chiaroscuri; nei *Sermones,* il linguaggio della speculazione limitato sino allora a dialoghi o carteggi di spiriti aristocratici, diventa estremamente semplice e limpido, sotto il duplice impulso che da un lato spinge l'ansia di Agostino a scrutare le verità supreme, dall'altro induce la sua carità a trasfondere le sue conquiste spirituali anche nelle anime dei più umili e *rudes* dei fratelli. Il suo spirito, sempre presente e attivo dovunque un problema turbi le anime degli uomini, conduce il latino per tutti i meandri della speculazione storica, filosofica, teologica e della introspezione psicologica e ne fa una lingua senza pari nella capacità di espressione della spiritualità.

Si pensi inoltre che il latino di Agostino, il maggior maestro del Medioevo cristiano, venne ancora per almeno dieci secoli, sottoposto a una intensa elaborazione semantica da parte di teologi, mistici, moralisti, predicatori; che le sue parole vennero sottilmente soppesate in numerosi concili, da uomini ansiosi della massima esattezza; servirono in innumerevoli controversie, nelle scuole; servirono, alla soglia dei tempi moderni a esprimere l'inquietudine del *secretum* petrarchesco.

Valore di sintesi ha il passo di S. S. Pio X (nella *Vehementer Sane* ad Episcopos universos, 1° Luglio 1908): « Inoltre il latino si deve senz'altro dire la lingua sia della filosofia che delle scienze sacre. Dal momento che per la sua naturale efficacia essa è tale da doversi ritenere sovranamente adatta a esprimere nella maniera più felice e chiara i più difficili e sottili concetti e contorni della realtà, dal medio Evo al secolo XVIII se ne sono serviti tanto gli

(39) Cfr. volume di MAROUZEAU, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire,* Paris 1949, cap. V: *La conquête de l'abstrait* pp. 107-124; ulteriori sviluppi dell'argomento nello studio di CHRISTINE MOHRMANN *Originalité de la littérature latine chrétienne,* in « Rivista della Storia della Chiesa in Italia », 4 (1950) pp. 153-163, raccolto poi nel volume *Etudes sur le latin des chrétiens,* Roma 1958, pp. 139-150; DEVOTO, *Storia della lingua di Roma,* Bologna 1940, pp. 327-328 mette in rilievo la parte che in questo svolgimento è dovuta a Tertulliano e Agostino.

(40) MAROUZEAU, *op. cit.,* p. 123.

scrittori nelle opere di teologia, diritto canonico e anche filosofia, quanto i maestri nell'insegnamento delle medesime discipline (41).

In verità, qualora in taluni libri odierni che trattan di religione, il latino che vi è usato appaia sbiadito e monotono, la colpa non sarà del latino, ma, dell'aver gli autori attinto troppo scarsamente, (come dicono i Sommi Pontefici), al suo « tesoro di incomparabile eccellenza » (41 bis).

b) Il latino, lingua della liturgia

Uno dei motivi per cui il latino è « in modo insigne proprio del sacerdote (42), secondo l'Epistola della S. Congregazione dei Seminari ai Vescovi (27 Ottobre 1957) è l'obbligo che egli ha di adoperare quella lingua quando adempie i suoi sacri uffici tenendo le veci di Cristo davanti a Dio ».

« In questa lingua, nella quale son stati tradotti i libri sacri del Vecchio e del Nuovo Testamento, il Clero recita le preghiere canoniche, celebra la Santa Messa e compie tutti i riti e le cerimonie che la Liturgia prescrive ». « In latino salmeggiamo, sacrifichiamo e compiamo quasi tutti i riti sacri » (43).

La più energica riaffermazione della latinità della Liturgia nella Chiesa latina è quella che si legge nell'Enciclica *Mediator Dei atque hominum* di S. S. Pio XII (20 Novembre 1947):

« Senza dubbio, dice il Pontefice, la Chiesa è una compagine vivente di membra diverse, e anche in ciò che riguarda la Sacra Liturgia essa cresce, si esplica e si evolve adattandosi via via alle necessità e circostanze portate dai tempi, sempre però conservando intatta l'integrità della sua dottrina. Perciò bisogna assolutamente riprovare il temerario ardimento di coloro che volessero deliberatamente introdurre nuove consuetudini liturgiche o ravvivare dei riti ormai caduti in desuetudine, che non concordino con le rubriche e leggi attualmente vigenti. E che questo avvenga, Venerabili Fratelli, siam venuti a saperlo con gran dolore dell'animo nostro, e non solo in cose di poco conto,

(41) « Sed praeterea lingua latina tum Philosophiae, tum sacrarum disciplinarum facile dicenda est. Cum enim ipsius vis et natura ea sit, ut aptissima existimetur ad difficillimas subtilissimasque rerum formas et notiones valde commode et perspicue explicandas, hac perpetuo usi sunt a media quae vocatur aetate usque ad totum saeculum XVIII eademque usque adhuc uti solent et scriptores in libris scribendis sive de Theologia, sive de Iure Canonico, sive de ipsa Philosophia, et magistri in eisdem docendis disciplinis ».

(41 bis) Va ammirata la nobile campagna che dal 1953 conduce la rivista « *Latinitas* » diretta dai più insigni latinisti vaticani, quali Mons. Bacci, Mons. Tondini, P. Egger, Mons. Dal Ton e in cui appaiono scritti di celebri umanisti italiani e stranieri, quali sono G. B. Pighi, Gino Funaioli, Onorato Tescari, Ugo Enrico Paoli e molti altri. La rivista porta articoli su argomenti svariatissimi, in prosa e poesia, letterarii, storici, linguistici, su argomenti attualissimi e antichi. Efficace prova di quella imperitura vitalità del latino e della sua capacità ad esprimere i temi della vita più moderna di cui Mons. Antonio Bacci parla così persuasivamente nel primo articolo di *Latino, Lingua Viva nella Chiesa* (« Universalità della Lingua di Roma », pp. 3-15).

(42) « Optime quidem novimus latinum sermonem esse sacerdoti insigniter proprium, quo sane apud nos uti iubetur dum Sacra exsequitur Christi vicem gerens apud Deum ».

(43) « Hac lingua in quam Sacri libri veteris novique Testamenti versi sunt, Clerus canonicas recitat precationes, Sacrum facit omnesque sacros ritus et caerimonias, quas Liturgia praescribit, exsequitur » (Pio X, *Vehementer Sane*).

« Latine et psallimus et litamus et sacris ritibus paene omnibus perfungimur » (Pio XI, *Unigenitus Dei Filius*, 20 Nov. 1947).

bensì in casi gravissimi; c'è chi nel compiere l'augusto Sacrificio dell'altare adopera la lingua volgare; chi trasferisce ad altro tempo giorni festivi che sono stati stabiliti e fissati dopo matura considerazione; infine ancora, chi esclude dai legittimi libri della preghiera pubblica i passi del Vecchio Testamento, dichiarandoli meno adatti e opportuni ai nostri tempi.

L'uso della lingua latina, qual'è in vigore in gran parte della Chiesa è un chiarissimo e bellissimo segno di unità, ed efficace rimedio contro qualsiasi travisamento della sana dottrina » (44).

La Sacra Congregazione dei Seminari ha messo nel fascicoletto *Il Latino lingua viva nella Chiesa* anche due articoli che versano appunto sull'argomento della liturgia. Il primo è un capitolo del popolarissimo volume del Card. Gibbons, *The Faith of Our Fathers,* in cui egli spiega al suo popolo, vivente tra i protestanti che tutti usano l'inglese nei loro « servizi », perchè mai la Chiesa si tenga legata al latino. Egli porta tre ragioni, che meritan di esser riferite.

« Primo: la Chiesa cattolica ha sempre una medesima fede, la stessa forma di culto pubblico, il medesimo governo spirituale. Siccome la sua dottrina e liturgia sono immutabili, essa desidera che il linguaggio della liturgia sia immutabile e uniforme. La fede è il gioiello, la lingua è lo scrigno che la contiene. La Chiesa è così sollecita di mantenere intatto il gioiello, che non permette si disturbi nemmeno lo scrigno in cui è contenuto. Le lingue viventi son soggette a continue variazioni. L'inglese di quattro secoli fa è quasi altrettanto inintelligibile per il lettore quanto lo è il latino.

Secondo: la Chiesa cattolica è sparsa in tutto il mondo e abbraccia figli in tutte le nazioni, di tutte le lingue. Come possono i Vescovi di questi vari paesi comunicare tra loro in Concilio se non hanno un linguaggio che serva loro di mezzo universale di comunicazione? Una Chiesa universale deve avere una lingua universale unica; solo le chiese nazionali, con dottrine variabili, possono ammettere lingue nazionali.

Terzo: per i rapporti dei Sommi Pontefici con la gerarchia e viceversa è necessaria una lingua universale, altrimenti il Sommo Pontefice dovrebbe servirsi di altrettanti segretari quante sono le lingue parlate nella Cristianità.

Circola una obiezione ripetutissima: se il sacerdote celebra la Messa in una lingua sconosciuta, il popolo non è tenuto all'oscuro di quel che il sacerdote dice, e non perde il suo tempo in chiesa?

(44) « Ecclesia procul dubio vivens membrorum compages est, atque adeo in iis etiam rebus, quae ad sacram respiciunt Liturgiam, succrescit, explicatur atque evolvitur, et ad necessitates rerumque adiuncta, quae temporum decursu habeantur, sese accomodat atque conformat, sarta tamen tectaque servata suae doctrinae integritate. Verumtamen temerarius eorum ausus omnino reprobandus est qui novas deliberato consilio liturgicas consuetudines invehant vel obsoletos iam ritus reviviscere iubeant, qui cum vigentibus legibus ac rubricis non concordent. Id autem contingere, Venerabiles Fratres, non sine magno animi dolore novimus, non modo in parvi sed in gravissimis etiam momenti rebus; non desunt siquidem, qui in augusto peragendo Eucharistiae sacrificio vulgari lingua utantur, qui nonnullos festos dies — qui quidem ex rationibus mature perpensis iam decreti ac statuti fuerint — ad alia tempora transferant, et qui denique ex legitimis publicarum precum libris sacra Veteris Testamenti scripta expungant, quippe quae reputent haud satis aetati huic nostrae congruentia atque opportuna ».

Siam costretti a sorridere, risponde il Cardinale, di fronte a tali accuse che vengono leggermente ripetute di anno in anno. Queste asserzioni nascono da una totale ignoranza della Messa. Molti protestanti ritengono che la essenza del culto pubblico consista nel sermone. Quindi per essi il dovere primo del popolo convenuto è di dar ascolto al discorso proferito dal pulpito. Invece per la dottrina cattolica, il dovere essenziale dei fedeli convenuti in Chiesa è la preghiera, sebbene venga loro regolarmente fornito anche l'ammaestramento della predica... Ora, che cos'è la Messa? Non è un sermone, ma un sacrificio di preghiera che il sacerdote offre a Dio per sè e per il popolo. Quando il sacerdote celebra la Messa, egli parla non al popolo ma a Dio, a Cui tutte le lingue sono ugualmente intelligibili.

... Ma è poi vero che il popolo non capisce quello che il sacerdote dice nella celebrazione della Messa? Tutt'altro, perchè coll'aiuto di un Messale tradotto o di qualsiasi manuale, esso può seguire il sacerdote officiante dal principio alla fine del sacro rito ». Fin qui il Card. Gibbons (45).

Non sarà inutile aggiungere alcune riflessioni, consonanti con le autorevolissime dichiarazioni fin qui riportate.

La prima è questa: anche se è vero che l'elemento intellettuale della Liturgia per i fedeli non viene in prima linea — perchè la Messa non è didattica, ma preghiera — per i sacerdoti che devono dei fedeli esser maestri e che dalla S. Messa e dalla quotidiana recitazione del Breviario devono trarre ogni giorno i loro rifornimenti spirituali, pare che sia necessario un tal possesso del latino da poter « psallere » non solo « spiritu », ma anche « mente », con la piena e nitida comprensione di ciò che nella Messa e nel Breviario vengono quotidianamente leggendo. Ora a questo scopo non basta aver mediocremente studiato il latino nell'adolescenza, ma bisogna averlo mantenuto talmente vivo nello spirito che ogni parola convogli un contenuto netto e preciso. Nè ciò si può ottenere, per la media delle capacità umane almeno, se tutto l'uso quotidiano del latino è limitato alla lettura di quei testi liturgici. Ben presto sottentrano gli effetti del meccanismo mnemonico che non contrastati, renderebbero quei testi sempre più scoloriti e più avari della loro luce.

In secondo luogo: in questi ultimi decenni, da parte di linguisti, di storici della letteratura, di liturgisti, al latino liturgico si son dedicate attenzioni sempre più intense e fruttuose. Perchè il Clero nella sua massa non deve esser iniziato a questi studi, di tanta serietà scientifica e altrettanta utilità spirituale?

c) Il latino « vinculum unitatis » nella Chiesa

Anche questo splendido attributo viene conferito al latino ripetutamente nei documenti pontifici.

Pio X (*Vehementer Sane,* ad Episcopos universos, 1° Luglio 1908): « In questa lingua, quando la necessità lo richieda, i sacerdoti dei paesi più lon-

(45) Riportato in *Il Latino lingua viva nella Chiesa,* pp. 17-20.

tani l'un dall'altro e più differenti, possono conversare e scriversi per ottenere quella comunicazione reciproca che con altri mezzi non riuscirebbero a realizzare... Di questa lingua fanno uso il Sommo Pontefice e i Sacri Dicasteri della Chiesa nelle loro lettere e in tutti i loro atti » (46).

Pio XI (Epist. *Officiorum omnium,* 1° Agosto 1922): « È disposizione della Divina Provvidenza che il latino venisse a prestarsi ammirabilmente ai bisogni della Chiesa docente e fornisse ai più colti tra i Cristiani di ogni nazione un potente vincolo di unità, non solo offrendo loro il mezzo di comunicarsi reciprocamente pensieri e propositi, sia a distanza che nei convegni, ma anche, ed è il beneficio più notevole, di conoscer più profondamente ciò che si riferisce alla Madre Chiesa e di poter, col capo di Essa, mantenersi in più intima relazione » (47).

E poco oltre, il Pontefice giunge ad affermare « per un laico qualsiasi, il quale abbia una certa cultura, l'ignoranza del latino, che possiamo con tutta verità dire la lingua del Cattolicesimo indica un certo languore nel suo amore verso la Chiesa » (48).

E quindi, quando Pio XII (Serm. *Magis quam,* ai docenti dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi, 23 Settembre 1951), dichiarava esser il latino « Catholicae Ecclesiae magni pretii vinculum », riaffermava una verità oramai profondamente radicata nei convincimenti del Magistero e dell'anima cristiana.

Questa forza vincolatrice del latino è un effetto della unità della Chiesa che si manifesta nell'unico Magistero adoperante un'unica lingua; in una liturgia di uso universale che si esprime in ogni parte del mondo con le medesime parole; in una cultura, del Clero e — come dichiara Pio XI — anche dei laici colti non tiepidi nell'amor della Chiesa, che attinge all'unico « tesoro di incomparabile eccellenza » della Tradizione, e, infine, perchè no? nel piacere di riconoscere che si son letti e gustati i medesimi grandi libri e si son fissate nella memoria le medesime espressioni monumentali e imperiture della verità cristiana.

Che la mancanza di tal comune vincolo tra il centro romano e le comunità alloglotte possa concorrere a produrre risultati tragici e di immensa portata, è una dolorosa verità, che brevemente illustreremo con un esempio tratto dallo studio di un insigne storico tedesco della Chiesa, Antonio Michel (49).

Nei tempi che precedettero la separazione della Chiesa orientale da quella

(46) « Et profecto hac lingua, si quando necessitas exigat, Sacerdotes disiunctarum diversarumque civitatum colloqui et scribere inter se solent ad sensa mentis pandenda, quae aliter inter se pandere non possent ».

(47) « Huiusmodi cum sit sermo latinus, divinitus provisum est ut is mirifico esset usui Ecclesiae docenti, idemque Christi fidelibus doctioribus ex omni gente magnum ministraret vinculum unitatis; iis dando scilicet non solum unde, vel locorum intervallo disiuncti vel in unum locum congregati, facile inter se sensa mentis et consilia conferrent, sed etiam, quod maius est, unde, quae Ecclesiae matris sunt, altius cognoscerent et cum Ecclesiae capite arctius cohaererent ».

(48) « Quod si in quopiam homine laico, qui quidem sit tinctus litteris, latinae linguae, quam dicere catholicam vere possumus, ignoratio, quemdam amoris erga Ecclesiam languorem indicat... ».

(49) « Sprache und Schisma », in *Festschrift Kardinal Faulhaber zum achtzigsten Geburtstag,* München 1949, pp. 37-69, con ampia bibliografia.

Romana, l'Oriente, in particolar modo Bisanzio, poteva vantarsi della sua superiorità culturale. L'oriente era e rimaneva l'erede dell'Ellenismo, che col patriarca Fozio e il pubblicista Psello aveva di nuovo raggiunto le altezze, era erede della sua arte e cultura, mentre l'Occidente a causa delle migrazioni di popoli, aveva dovuto definitivamente soccombere di fronte ai « barbari ». Dall'Oriente si era irradiato l'Evangelo; ivi si erano formati i primi concetti di diritto ecclesiastico, ivi i primi sette decisivi concili ecumenici avevan avuto luogo, sotto gli auspici degli imperatori. Ivi la culla del monacesimo, la patria di tanti santi, il cui culto s'era diffuso anche in Occidente. Ivi splendeva « l'occhio giocondo della terra, la regina delle città, la sede dei Cesari, la Nuova Roma, con la sua Santa Sofia ».

Dall'alto di queste glorie l'Oriente guardava con alterigia all'Occidente coperto dalle « tenebre della barbaria ».

Se nella prima età bizantina, l'impero era retto da un'amministrazione bilingue, e Giustiniano — salvo che per le Novelle — aveva nella sua opera legislativa adoperato il latino, un secolo dopo di lui Eraclio (610 - 641) aveva per primo assunto il titolo di Basileus e aveva dichiarato il greco lingua unica dell'amministrazione e degli affari. Del latino sopravvissero solo scarsi residui, in titoli, su monete e documenti, in qualche frase liturgica. I rapporti tra Roma e Bisanzio, divennero, linguisticamente parlando, sempre più difficili... Papa Nicolao I in una lettera dell'865 all'imperatore Michele III si doleva che i traduttori greci rendevano il suo latino con la più crassa letteralità, sicchè il testo doveva apparire barbaro. Fozio, il Lutero greco, ignorava il latino, come lo ignoravano il coltissimo imperatore Costantino VII Porfirogenito († 959) e una scrittrice così ragguardevole come la principessa Anna Comnena.

I giuristi che sotto Basilio I e Leone VI il filosofo elaborarono la nuova codificazione del diritto vigente, non risalirono mai alle fonti latine, ma si contentarono delle versioni greche e dei commenti del secolo VI e VII.

Il peggio era che mancavano le traduzioni dal latino, per dare ai greci un quadro del pensiero occidentale. L'influenza che il genio creatore di Agostino, nutrito del neoplatonismo dei greci, avrebbe potuto esercitare sull'Oriente bizantino, venne interamente a mancare. Perfino il Damasceno, nel *de fide orthodoxa,* lo ignora completamente. Bisogna aspettare il sec. XIII, a scisma avvenuto e consolidato, perchè Massimo Planude traduca il *de trinitate* agostiniano. E se dopo l'autodidatta Planude (morto c. 1310) si accinsero ad altre traduzioni di testi latini Demetrio Cydonés e Gennadio, poi patriarca di Costantinopoli, il rimedio ormai sopraggiungeva troppo tardi. La teologia latina, per Bisanzio, era rimasta un libro sigillato. Nè i Greci stimarono di dover giustificare tale ignoranza. Anzi, nella loro letteratura diventano sempre più frequenti e talora acri le espressioni del disprezzo per quella lingua romana che, secondo essi, era inetta a rendere le finezze della speculazione teologica. Fozio ripete una leggenda secondo la quale il papa stesso di Roma avrebbe vietato che si recitasse il simbolo della fede nella rozza lingua latina, imponendo anche ai Romani la recitazione della formula greca.

Nella questione del *filioque,* a proposito del quale i greci per secoli si scandalizzarono della dottrina dei latini, ha non poca parte il fraintendimento del diverso valore dell'*ek, ex,* che mentre in greco indica il principio primordiale, il principo senza principio, in latino può benissimo indicare causalità mediata.

Il Michel termina la sua dotta indagine con questi concetti che fanno pensare: « Così, la ignoranza della lingua, che è la chiave della vita spirituale di un popolo, ha concorso, sia in grande che in piccolo, alla separazione tra Oriente e Occidente, mentre invece lo scambio della parola viva avrebbe valso a esautorare o almeno indebolire le cause che stavano agendo in quel senso. Si viveva separati gli uni dagli altri ». « Sapienza occulta e tesoro nascosto, a che mai giovano l'uno e l'altro? » (*Eccli.*, 41, 17). Per i Greci tutto il mondo dei padri latini rimase occulto, ma anche la conoscenza che gli occidentali ebbero dello Oriente fu frammentaria, unilaterale e scarsa, se pure a Sud di Roma un certo interessamento fu palese... L'Occidente rimase incapace di offrire le sue opere all'Oriente. Fu sventura che un papa così lungimirante come Gregorio Magno non abbia riconosciuto il pericolo di estraniazione che veniva minacciando a causa della rottura del vincolo linguistico. E quando il papa tedesco Leone IX, intronizzato il 12 Febbraio 1049, si diede, più che cinquantenne, allo studio delle S. Scritture in greco (*Vita Leonis IX,* 11, 12; *Migne,* 143, 501 b) le fiamme dello scisma divampavano già alte. Troppo tardi la lettera del Clero bizantino a papa Innocenzo III (1207?) deplora: « A causa dell'angustia della lingua e delle sue disuguaglianze, come pure per mancanza di umiltà, siam così separati gli uni dagli altri (ἐσχίσθημεν), che non ci conosciamo più » (50).

La scomparsa del vincolo della lingua comune tra Roma e qualsiasi altra Chiesa attualmente unita, non potrebbe se non promuovere la possibilità che la triste vicenda descritta abbia a ripetersi.

d) I valori culturali e pedagogici del latino

Se si chiamano valori culturali quelli che si riferiscono ai contenuti acquisiti con le letture dei testi, e pedagogici quelli che consistono prevalentemente nella acquisizione di abiti mentali, applicabili in quello e in altri campi di studi, si riconoscerà anche che quanto sono pacifiche le risposte alle questioni sul primo punto, altrettanto sono — attualmente — controverse quelle relative al secondo.

Che lo studio e dei testi classici, e in particolare, latini arricchisca l'intelligenza di molteplici ordini di dati utili, nessuno lo vorrà negare.

Dalle sentenze sapienziali che si possono apprendere coi primi latinucci, dalle nozioni biografiche e storiche date da Cornelio e Cesare, fino alla filosofia dei dialoghi ciceroniani, al diritto e alla psicologia delle orazioni, ai nitidi riflessi dell'epoca augustea nei suoi grandi poeti, ai vasti affreschi storici di Livio e Tacito, lo studio del latino è accompagnato da acquisizioni culturali che per

(50) *Op. cit.*, p. 68.

la maggior parte si riferiscono ad epoche tra le più drammatiche della civiltà mondiale.

Proseguendo, il giovane ecclesiastico incontra i testi latini della filosofia e della teologia, intravvede almeno quelli patristici e appena la Chiesa gli conferisce gli ordini maggiori attinge in pieno al contenuto di pietà dei libri liturgici.

Più dibattuto, dicevamo, è il valore del latino in quanto educatore delle attitudini dei giovani.

C'è un'ampia letteratura recente di esperimentazioni condotte da psicologi e pedagogisti sulla trasferibilità ad altri campi di quelle attitudini che specificamente si coltivano studiando latino (51).

Misurazioni condotte su settori più o meno ristretti dello studio del latino non hanno dato risultati eccessivamente favorevoli allo studio di esso.

Senonché, il difetto, o più esattamente i limiti di parecchie di queste ricerche si è che esse furon condotte solo sui primi gradi di tale studio, come ad esempio quella di Thorndike e Ruger del 1923 sui vantaggi che si posson ricavare per l'apprendimento delle parole inglesi di provenienza latina da *un anno* di latino.

Ovvero la ricerca di Chiappetta (1947) sull'accrescimento del vocabolario in studenti che studiano e altri che non studiano latino, al livello di quella che in Italia sarebbe la III[a] Media. Dato la ristrettezza del settore esaminato, anche la portata delle conclusioni è ristretta.

Risultati più utili su un piano generale hanno dato ricerche di più larga impostazione condotte in Germania e negli Stati Uniti.

All'Università di Königsberg vennero condotte tre prove — su giovani che avevano compiuto studi classici e altri di altra provenienza scolastica. Si trattava di legger un testo di scienze naturali e poi un altro testo in lingua straniera, e quindi riferire sul contenuto di essi: in tutte le prove, che impegnavano un numero cospicuo di giovani, (la prima 526 studenti universitari, la seconda 231), la superiorità dei « ginnasisti » si misurò col 23 % nella comprensione del testo scientifico, e col 14 % nella comprensione di lingua straniera. Ripetendo i saggi si trovarono indici ancora più elevati di superiorità a favore dei « ginnasisti ».

La prova americana, condotta verso il 1924 dalla *Classical League,* fu una delle ricerche più vaste che la storia della pedagogia conosca; ecco i risultati:

I latinisti si mostrarono superiori

ai non latinisti in:	Percentuale:
Storia	10.97
Inglese	13.11
Matematica	15.23
Scienze naturali	8.25
Lingue moderne	15.23
Tutte le materie	13.18

(51) Ampia esposizione, con abbondante bibliografia nell'opera di Renzo Titone, *Lineamenti di didattica speciale,* Roma 1959, pp. 218-256. Da questo autore sono riportati i dati relativi alle ricerche e le statistiche.

Nel valutare i risultati si escluse che la superiorità generale si potesse attribuire alla superiorità di intelligenza dei latinisti, alla quale con esatte computazioni venne assegnato non più del 2 % del 13.18 che è l'indice di superiorità generale. Restava perciò la conclusione che « l'esercizio prolungato nella penetrazione delle idee, l'atteggiamento di costanza di fronte ai valori spirituali e di fronte al lavoro di applicazione intellettuale, che è risultato di uno studio difficile quale il latino, tutto ciò ha contribuito e contribuisce a un certo avvantaggiamento nello studio delle altre materie » (52).

La Chiesa, in virtù di una lunga e vasta esperienza educativa, ha sostenuto e sostiene il valore non solo culturale, ma anche quello formativo del latino. Ecco alcuni testi sull'argomento:

Pio XII ai docenti dell'Ordine dei Carm. Scalzi (23 Settembre 1951): « Quanto ci rallegra il fatto che abbiate deciso di dare ai vostri giovani una più larga formazione umanistica! Questi sono infatti gli studi più appropriati per formare gli ingegni che si stanno schiudendo, così che, sia nel pensare che nel parlare, ci si abitui a un ordine luminoso, si eviti la vana abbondanza delle parole e si vengano insieme acquistando le altre qualità proprie dell'intelletto ben maturato » (53).

E il medesimo Pontefice ai giovani Seminaristi francesi (54): « Anzitutto dovete rallegrarvi di compiere gli studi classici, che restano di un'efficacia senza pari per esercitare e sviluppare le migliori qualità dello spirito: penetrazione del giudizio, larghezza di vedute, finezza di analisi e felicità d'espressione. Nulla aiuta a comprendere l'uomo di oggi quanto lo studio approfondito della sua storia; nulla insegna a pesare il valore delle parole, a percepire le sfumature d'un concetto, la logica di una composizione e la solidità di un ragionamento, quanto il lavoro della traduzione e composizione sulle lingue classiche. Per voi, Francesi, il latino e il greco sono alle origini della lingua e della letteratura nazionale; ma non v'è uomo di Chiesa che non debba a se stesso di poter leggere nell'originale i documenti più importanti e venerabili della Scrittura e della Tradizione! » (55).

(52) TITONE, *op. cit.*, p. 226.

(53) « Quantopere id nos delectat quod ipsi vultis tirones vestros humanioribus litteris liberalius imbuere! Haec ad surgentia ingenia conformanda aptissima sunt, ut tum in cogitando, tum in loquendo sit lucidus ordo et vana vitetur profluentia verborum, tum et aliae praeclarae parentur bene cordati viri laudes ».

(54) Sugli esercizi tradizionali di versificazione e composizione latina, come parte integrante di un sistema didattico e pedagogico magnificamente organizzato, vedi *passim* MARIO BARBERA, S. J. *La Ratio Studiorum*, Padova 1942 e gli articoli della « Civiltà Cattolica », 296 (1924, 1), *Lo studio del latino nella scuola classica*, pp. 121-130; e specialmente il secondo articolo dello stesso titolo, pp. 220-234.

(55) Discorso: « C'est une grande joie », 5 Sept. 1957.

Merita rilievo l'affermazione del Sommo Pontefice sulla utilità che un tirocinio classico arreca a chi si senta chiamato all'espressione personale del pensiero.

Dante riconosce il suo debito unico e sommo a Virgilio: « Tu sei lo mio maestro, lo mio autore; tu sei solo colui da cui io tolsi lo bello stile che m'ha fatto onore » (*Inf.*, I, 85-87).

Ugualmente possono dire tutti i grandi scrittori delle diverse età umanistiche e rinascimentali europee.

Per esempi recenti e recentissimi si pensi alle composizioni latine di Baudelaire e Rimbaud; a quelle latine e greche di Swinburne, all'erudizione umanistica di Housman; ai versi latini di

Già Leone XIII attribuiva « ai buoni metodi tradizionali del passato » la gloria di aver « formato gli uomini eminenti dei quali la Chiesa di Francia è a giusto titolo orgogliosa, i Pétau, i Mabillon, i Thomassin, e tanti altri, per non parlare di quell'aquila di Meaux, Bossuet, che per la sublimità del pensiero e la nobiltà dell'espressione si libra nelle più alte regioni della scienza e dell'eloquenza cristiana. Ora, è lo studio delle lettere che ha potentemente aiutato questi uomini a diventare validi e utili operai al servizio della Chiesa e li ha resi capaci di comporre opere veramente degne di passar ai posteri e che anche oggi contribuiscono alla difesa e diffusione della verità rivelata.

In realtà, l'effetto proprio delle lettere, quando siano insegnate da maestri cristiani e valenti, è di sviluppar rapidamente nell'animo dei giovani tutti i germi di vita intellettuale e morale, mentre concorrono a conferire al giudizio rettitudine e larghezza, e all'espressione, eleganza e distinzione ».

Nel quadro di questa generale formazione letteraria il Sommo Pontefice espressamente assegna un posto preponderante alla « cultura della lingua e della letteratura latina ».

« Se da parecchi anni, i metodi pedagogici in vigore nelle scuole statali riducono progressivamente lo studio della lingua latina, e sopprimono gli esercizi di prosa e poesia a cui i nostri antichi assegnavan a buona ragione una importante funzione, i Seminari minori si guarderanno da queste innovazioni ispirate da preoccupazioni utilitarie e che riescono a detrimento della solida formazione dello spirito. A quegli antichi metodi, tante volte giustificati dai loro risultati, applichiamo volentieri il monito di San Paolo al suo discepolo Timoteo, e con l'Apostolo, Venerabili Fratelli, vi diremo " Serbatene il deposito " con gelosa cura. Se mai un giorno, che a Dio non piaccia, dovessero interamente scomparire dalle altre scuole pubbliche, i Vostri Seminari e collegi le conservino con intelligente e patriottica sollecitudine. Imiterete così i sacerdoti del Tempio di Gerusalemme che, volendo sottrarre ai barbari invasori il fuoco sacro del tempio lo nascosero in maniera da poterlo ritrovare e ridargli tutto il suo splendore quando i tempi tristi fossero passati.

Entrati in possesso della lingua latina che è come la chiave della scienza sacra, con le facoltà dello spirito sufficientemente sviluppate dallo studio delle lettere, i giovani destinati al sacerdozio passano dal Seminario minore a quello

Tommaseo, che, sedicenne, fu definito dal Rosmini « il più gran poeta latino vivente » e fu uno dei più variati sperimentatori di novità stilistiche nell'Ottocento italiano; infine si pensi a Giovanni Pascoli, che, accanto alle modernissime forme della poesia italiana, ha ricreato tutto un suo mondo nei versi latini, piegando la lingua antica a esprimere ogni finezza della sensibilità moderna e, « dopo aver presa la lingua latina là dove l'avevano lasciata Virgilio ed Orazio, l'ha sospinta di un grado più in alto ».

Gran signori della cultura classica ai nostri giorni, secondo la miglior tradizione oxoniense, sono anche Mons. Ronald Knox, il finissimo stilista traduttore della Bibbia in inglese che di sè diceva: « Quando a dodici anni si compongono versi latini, non si può finire se non col tradurre la Bibbia », e Arnold Toynbee, che nei dieci volumi del suo monumentale *Study of History* (Oxford) dissemina a larga mano non solo citazioni di poeti antichi, ma anche proprii elegantissimi versi latini e greci che servono a lui, come già a Platone il *mythos*, per esprimere quello che al *logos* non riesce.

maggiore, dove con la pietà e l'esercizio delle virtù chiericali si prepareranno a ricevere i Sacri Ordini, mentre si dedicheranno allo studio della filosofia e della teologia » (56).

Ci paiono necessarie alcune osservazioni per poter dare alle dichiarazioni pontificie il loro esatto valore.

Quella riduzione progressiva del tempo dedicato allo studio del latino, deplorata per la Francia da Leone XIII nel 1899, si andava attuando dal più al meno in tutti i paesi dove il latino aveva nel passato esercitato la regalità tra le discipline scolastiche. Dove erano andate le molte ore che un tempo si dedicavano al latino, a scuola e fuori scuola? (57).

Nel collegio di La Flêche, il collegio di Cartesio e Lafontaine, tenuto dai padri della Compagnia di Gesù, una notevole parte degli autori latini non venivano letti o spiegati in classe; alcuni, come Catullo, Tibullo, Marziale, Properzio, Giovenale, Persio, Aureliano, Vittore e Claudiano (si osservi la larga parte concessa ai poeti) servivano agli allievi, nel loro tempo di libertà, come *libri di lettura*. Lo stesso avveniva degli autori greci, la cui lettura tuttavia era facilitata dalla traduzione latina stampata di fronte. Gli allievi pervenivano così, nel corso dei loro studi, a rendersi familiari la maggior parte degli scrittori dell'antichità. Quel che non vedevano a scuola, lo leggevano in privato, e, se si vuol credere alla fama, il loro più piacevole passatempo, era la lettura dei poeti latini. Agli esami, gli allievi migliori proponevano di venir interrogati su opere intere, latine e greche, che essi avevano preparato per conto proprio. E basta esaminar gli archivi dei collegi del secolo XIX per costatare che gruppi scelti presentavano all'esame di fin d'anno, dal primo all'ultimo verso, delle opere come l'Eneide (Rochemonteix, *Un collège de Jèsuites au XVIIème siécle*, t. III, pp. 8-9) (58).

Gli scritti programmatici « de recta ratione studendi » di autori del '500 e del '600 sulle materie più svariate (lettere, storia, diritto, filosofia, eloquenza, medicina, matematica) dimostrano che la base di ogni ulteriore acquisizione era la conoscenza larghissima degli autori classici (59).

Nel '700, i manuali dello Heineccius, del Walck, le *Orationes* di Facciolati, per citar alcuni dei normatori degli studi di quel secolo, mostrano ancora la larghezza quasi universale della lettura degli autori latini. Le biografie dei filologi olandesi dello stesso tempo (*Vita Valkaenarii, Elogium Ruhnkenii, Vita*

(56) Ep. Enc. *Depuis le jour*, 8 Sept. 1899.

(57) Come tutte le ore scolastiche della mattinata e della serata fossero riempite dalla prelezione sull'autore latino da esercizi, ripetizioni, letture latine (e nel pomeriggio anche greche) si veda in Barbera, *Op. cit.*, p. 202 (*Regole del professore di retorica*), p. 209 (*Regole del professore di umanità*, ecc.). E come ancora nel 1869 le materie della licenza ginnasiale fossero quasi esclusivamente letterarie si vede dalla pagella di Giovanni Pascoli:

Italiano	scritto	9 -	orale	10
Latino	scritto	9 -	orale	10
Greco	»	10 -	»	10
Versif. ital	»	10 -	»	10
Prosod. e Metr. lat.	»	10 -	»	10
Storia	»	10 -	»	10
Aritmetica	»	10 -	»	10

da Vannucci, *Pascoli e gli scolopi*, p. 14, n. 2.

(58) Citato in Charmot, *La pédagogie des Jésuites*, Paris 1953.

(59) *H. Grotii et aliorum dissertationes de studiis instituendis*, Amsterodami, apud Ludovicum Elzevirium, Aº 1645.

Hemsterhusii, l'orazione autobiografica del Wyttenbach) ci mostrano questi studiosi, che tra adolescenza e prima giovinezza si prendono di infilata tutta la serie degli autori latini e greci.

Evidentemente, la totalità dei frutti non si può pretendere se non da una totalità di studio. Quand'anche il buon senso faccia notare che le eroiche imprese di quei *chalkenteroi* e *bibliothecarum comestores* sono riservate alle eccezionali capacità delle vocazioni travolgenti, si potrà sempre ripiegare agli esempi della *Ratio studiorum* della Compagnia di Gesù, che per più di due secoli ha splendidamente dominato la pedagogia delle scuole umanistiche europee.

Negli studi prefilosofici e preteologici i giovani chierici dei secoli XVI-XVIII assorbivano più latinità di quanto si faccia attualmente in un corso universitario di studi classici. Non è quindi buona logica aspettarsi dai nostri attuali programmi di scuola secondaria quantitativamente e qualitativamente ridotti, gli stessi frutti di quella scuola della quale i Pontefici fanno il meritato elogio. Si è detto sopra che attualmente per molta parte del Clero lo studio del latino (come lingua e letteratura, non già di testi latini di filosofia e teologia) viene d e c a p i t a t o al livello secondario. A tale studio che non si può non definire ridotto, in comparazione con quello dei secoli scorsi, non si potranno applicare se non in misura ridotta le lodi che a quello vennero assegnate. Per poter ricavare i frutti lodati nei documenti pontifici bisognerebbe riavvicinarsi a quella antica larghezza di studi, e, per riprendere l'immagine di Leone XIII, far di nuovo fiammeggiare il « fuoco sacro » (59 bis).

III

NORME METODOLOGICHE

Il passo più ricco di indicazioni concrete per la soluzione dei problemi del latino è l'elenco di « remedia » che conclude la *Epistola ad Locorum Ordinarios* del 1957. Tali indicazioni sono raggruppate sotto tre capi: maestro, metodo, tempo.

1) Gli insegnanti

Senza dubbio il più importante è il primo (60). Non esiste concretamente il metodo se non è incorporato e operante nel maestro; e il tempo, è il campo

(59 bis) L'opera di C. W. VALENTINE, professore di « Education » all'Università di Birmingham, *Latin, its Place and Value in Education* è tutta intesa a dimostrare, mediante indagini concrete, la scarsa utilità degli studi di latino troncati al livello della scuola secondaria. Egli inoltre raccomanda che non si avviino a quegli studi se non quelli che hanno specifiche capacità di farli felicemente.

(60) « Dubitari non potest quin ad Linguam Latinam in pristinum florem vigoremque restituendam, primum locum obtineat accurata selectio Magistrorum. Perspicuum est enim nullum huius disciplinae progressum esse sperandum usque dum magistri haudquaquam idonei huic operi addicti fuerint. Nam Visitatores Apostolici communi sententia affirmant ex hoc potissimum prodire valde dolenda consectaria, quod scilicet

che al maestro viene offerto per agire secondo il metodo. Un maestro inetto sciupa metodo e tempo. Un maestro valente trae pieno rendimento da metodo e tempo. Queste osservazioni, ovvie del resto, concordano pienamente col documento della S. Congregazione il quale nota appunto che la impreparazione degli insegnanti costituisce il più grave difetto della attuale situazione degli studi di latino nei Seminari.

Il livello della preparazione degli insegnanti, dice la S. Congregazione, deve esser quello a cui conducono le università, nelle loro facoltà specializzate. E con ciò vengono implicitamente disapprovate non solo le improvvisazioni, spesso più temerarie che sagge, ma anche il costringere insegnanti impreparati a raffazzonare formazioni autodidattiche, che, per quanto meritorie e faticose, non possono oggettivamente supplire la larga e sicura comunicazione di scienza che nelle scuole superiori gli specialisti provetti fanno ai giovani volonterosi.

Questa formazione superiore, dice il documento della S. Congregazione, deve esser promossa *con ogni sforzo* dai Prelati responsabili.

2 a) La grammatica

Il secondo avvertimento metodologico dell'*Epistola ad Ordinarios* ha per oggetto 1) il metodo (61), 2) gli autori da leggere nella scuola.

« C'è chi, dice il documento, assumendo un atteggiamento troppo scientificamente austero, assegna troppo tempo e fatica alle indagini filologiche e ingombra l'intelligenza dei discepoli di dottissime e sterminate elucubrazioni: che meraviglia se quelli si rassegnano a ricevere sbadigliando tutta quella congerie di erudizione e ne sentono la maggior noia del mondo?

Altri invece, seguendo recenti metodi didattici, ritengono che gli scolari, apprese poche regolette, debbano al più presto passare alla lettura dei classici.

saepe saepius huic disciplinae tradendae magistri praeponantur haud pares.

Curent igitur Ordinarii ut discipulos imbuendos doctis praeceptoribus solummodo committant iis in primis qui, cum altius ac diligentius apud Universitates studiorum in litteris elaboraverint, sint instituendi docendique periti; qui si desint omni contentione eos parare enitantur ».

(61) « Dein animum convertamus oportet ad rectam methodum huius linguae tradendae, quomodo scilicet tironibus haec disciplina sit impertienda, ut eam colant, diligant ac diligendo optime discant.

Sunt qui severiorem sententiam secuti, nimis et temporis et curae philologicis pervestigationibus discipulorum mentes referciant: quid mirum si tantam doctrinae congeriem oscitanter accipiunt alumni atque summopere fastidiunt?

Alii contra, quibusdam recentioribus instituendi praeceptis indulgendo, censent discipulis, paucis dicendi scribendique legibus traditis, quam primum ad lectionem. optimorum Latinitatis auctorum incumbendum esse. Quo fit ut discentes necessariis rudimentis haud instructi, omne genus difficultatibus prohibeantur quominus recte quae legant interpretari valeant; quamobrem, crebro accidit ut pueri vanis infructuosisque inceptis fatigati, animo ita deficiant ut desperent se id quod conantur assequi posse.

Cum omne, quod finem et modum excedat, semper noceat, medium iter tenere debemus: apta igitur ac efficax illa nobis videtur alumnorum institutio, quae, ante omnia grammaticae et contructionis verborum studio congruenter satisfaciens, crebris exercitationibus ad difficultates evincendas et ad scriptores recte interpretandos gradatim conducat »

E in questo caso avviene, che gli allievi, non muniti della necessaria preparazione si trovano inceppati da ogni sorta di ostacoli e non riescono a capire ciò che leggono; per conseguenza i ragazzi, affaticati dai loro tentativi vani e infruttuosi spesso si scoraggiano a tal segno da disperare di poter mai raggiungere la meta a cui mirano ».

Queste parole della S. Sede, che riferiscono il meglio dell'esperienza tradizionale, concordano anche mirabilmente con le norme inculcate dai migliori linguisti e umanisti moderni.

Ecco un rappresentante della tradizione, Jacopo Facciolati (alla latina, o venetamente, perchè era di Torreglia in quel di Padova, Fasolato), latinista insigne lui, e maestro e formatore di molti altri nel Seminario di Padova del quale diresse gli studi nei primi decenni del '700. Celebre tra i suoi discepoli quel Forcellini che col Fasolato cooperò dapprima al *Calepinus septem linguarum* (tra il 1715 e il 1719), e poi, collaborante e stimolante il maestro, compose quel *Lexicon* della lingua latina che è onore del Seminario di Padova e non pare ancora superato (62).

Dice dunque il Facciolati, polemizzando contro intemperanze di grammatici, nella sua prima *Oratio... habita in Seminario Patavino coram Georgio Card. Cornelio* (63): « E in verità, quando il ragazzo abbia imparato a memoria una per una le flessioni dei nomi e dei verbi, e possieda quelle poche regole universali, sulle quali, come su cardini, si muove tutta la lingua latina, perchè non lo si deve subito condurre a un classico che egli poi leggerà senza tregua, imparerà a memoria, rendendoselo domestico come se fosse una persona di casa sua, insieme col quale, mediante l'aiuto del maestro, discorrerà e convivrà nel modo più familiare? Come avviene, che con tanto latino che si insegna a scuola, dove il ragazzo passa la maggior parte del giorno, il latino non si impara, mentre a casa, con esercizio molto minore e meno accurato, il fanciullo dai genitori, dalle nutrici, dai domestici, riesce a imparare la lingua che vi si parla? Io son convinto, che le intelligenze ancor tenere e anguste dei bambini sono atterrite e oppresse da quella immensa congerie di regole, appendici e note cosicchè non riescono nemmeno a respirare, tanto meno quindi a svilupparsi e a osar di interrogare e rispondere bravamente in latino... E allora a scuola si annoiano, simulano malattie, sospirano alle vacanze, inventano ogni sorta di gherminelle per passarla liscia con la loro pigrizia... Anch'io mi sentivo schiacciare da quell'immenso aggrovigliatissimo cumulo di regole. Quando però riuscii a gustar qualcosetta dei poeti e degli oratori, mi parve di colpo di trovarmi in un mondo nuovo, e mi misi a studiar latino con tanto ardore che, senza pensar a giochi o vacanze, spesso anche malaticcio, stavo giorno e notte sui libri. E se ora, colle poche forze che ho, valgo qualche poco (e so benissimo

(62) Le biografie del Facciolati e del Forcellini furono amorosamente tracciate da NICCOLÒ TOMMASEO nel *Dizionario Estetico*, Milano 1852 a pp. 163-64, e 179-184.

(63) IACOBI FACCIOLATI, *Orationes XX et alia ad dicendi artem pertinentia*, Patavii MDCCLII, pp. 5-7, e 15.

che è molto poco), io lo devo tutto a Cicerone, Livio, Cesare, Virgilio, Orazio. Coi grammatici, Prisciano e Donato e Valla e Sanzio, non ho proprio nulla da spartire ».

Così un latinista che dal Walch (64) venne qualificato uno dei due « lumina latinae linguae » del suo tempo in Italia, l'altro essendo il Gravina. E conclude il Facciolati: « Il giovane studioso... si persuada fermamente che non è già il latino che nasce dalla grammatica, bensì la grammatica dal latino » (p. 15).

E valga anche la testimonianza del più grande poeta latino di questi ultimi tempi, Giovanni Pascoli; il quale fu allievo memore e riconoscentissimo degli Scolopi a Urbino e a Firenze. Dei suoi maestri uno, padre Giuseppe Giacoletti, aveva riportato al *Certamen Hoeufftianum di Amsterdam* l'ambitissimo premio della medaglia d'oro, cantando, nel 1863 un *Carmen didascalicum de lebetis materiae et forma eiusque tutela in machinis vi vaporis agentibus* (65).

« Se so latino, diceva il Pascoli, lo debbo ai miei maestri di Urbino ». Maestri dei quali un altro loro allievo, Rodolfo Renier, compagno del Pascoli a Urbino testimoniava: « Quei vecchi maestri che di filologia moderna nulla sapevano, aveano talora dei classici cognizione profondissima, se l'erano fatta sangue del loro sangue, vita della loro vita, anima della loro anima. Che a loro più che alla rigida disciplina filologica venuta di poi, dovesse il Pascoli la sua non comune virtuosità di poeta latino io ben credo, come credono altri »

E ancora il Pascoli, in una intervista concessa a Fulvio Cantoni e pubblicata sul *Corriere della Sera* il 26-VI-1911: « Noi insegniamo il latino come se ogni scolaro dovesse poi scrivere in latino; e badi, non in latino un po' misto di elementi, come non può non essere una lingua che è stata parlata e scritta per quasi due millenni, ma nel latino proprio di Cicerone. Per ottenere questo fine che non raggiungiamo mai non facciamo altro si può dire nelle scuole se non ammonire: " No! Badi! Non è così! " È un insegnamento negativo. Insegniamo più come non si dice, che come si dice una cosa in latino. Sa perchè i nostri scolopi o barnabiti di una volta *raccoglievano tanto maggiore e migliore frutto dalle loro scuole che noi dalle nostre?* Proprio con questo esercizio di versificazione del quale lei vede questo mio saggio (l'Inno a Roma). Imparavamo allora la quantità e la retta pronunzia delle parole (non è la prima cosa che si studia codesta, nella scuola di francese, inglese e tedesco?); imparavamo allora, ciò che ora si impara molto, ma molto meno! una gran copia di parole, che con l'altro che sappiamo tutti naturalmente, come quelli che parliamo una lingua direttamente svoltasi dal latino, faceva una larghissima provvista, un vocabolario. D'altra parte il metodo di quegli ottimi insegnanti era con perfetta ragione; perchè il verso e la poesia precedono la prosa e il ragionamento ».

In questo documento, si trovano almeno tre consonanze coi princìpi di

(64) In Io. Georgii Walchii, *Historia critica latinae linguae*, Lipsiae 1716.

(65) Del Giacoletti parlano Pasquale Vannucci in *Pascoli e gli Scolopi*, Roma 1950, pp. 19-23 e Manara Valgimigli nella prefazione a Joannis Pascoli *Carmina*, Mediolani 1951, pp. XXIII-XXIV.

didattica del latino sostenuti nei testi pontifici; consonanze di alto valor persuasivo se si pensa da chi provengano le parole che le esprimono. Esse sono: I) la decisa lode dell'esercizio della composizione e versificazione, che abbiam visto con tanta insistenza lodato e raccomandato da Leone XIII; II) il riconoscimento che la lingua latina in cui si deve comporre non può essere solo quella propria di Cicerone; III) la natura stessa dell'apprendimento del latino, che è apprendimento non di una grammatica, ma di una lingua; non di storia di una letteratura, ma soprattutto dei grandi testi di cui, quando si conosceranno e si saran capiti, si farà la storia.

E infine la testimonianza di un linguista sommo: Alfredo Trombetti. Nel 1917 egli pubblicò una *Grammatica latina a uso delle scuole* (66), nella quale con estrema semplicità e limpidezza dava i lineamenti essenziali del latino. Nell'ampia prefazione metodologica, dell'« opera amorosamente curata e a lungo meditata » egli dice a p. VIII: « Quale debba essere il tipo di grammatica scolastica, non può esser dubbio. Chi vuole rendersi in breve tempo padrone di una lingua, può limitarsi a imparare i paradimmi fondamentali e un piccolo numero di regole; impari invece a memoria un grande numero di vocaboli bene scelti, e poi legga, legga abbondantemente, e imparerà la lingua in modo da poterla usare correttamente, anche se non sia in grado di rendersi ragione dei fatti ».

« Un tale tipo di studio però non è consentito dai programmi scolastici, e, dice il Trombetti, e, per qualche rispetto, ciò è un bene ».

I progammi scolastici (quelli italiani in vigore nel 1917) esigono « un grande numero di fatti grammaticali e di " regole " ».

Il Trombetti ricorda le due grammatiche che allora avevano maggior circolazione nelle scuole classiche italiane, ambedue, dovute ad autori tedeschi. Ora, mentre quella greca del Curtius « per il tempo in cui fu scritta, deve considerarsi un capolavoro », la grammatica latina dello Schultz, tanto adoperata nelle nostre scuole, « non si giovò affatto dei lumi della scienza, quindi (è inutile negarlo) non portò buoni frutti e va condannata come qualsiasi libro empirico che sia in contraddizione con la scienza » (67).

Il fatto è che il Curtius era un grande filologo e glottologo, e seppe metter luce e ordine ove non era che l'oscurità e il caos. « La scienza infatti — continua il Trombetti — tende a semplificare tutto riducendo a pochi princìpi e ordinando i fatti in modo sistematico ed essenziale. La vera scienza, rettamente intesa e applicata, rafforza e illumina l'intelligenza, fortifica la memoria, avvezza la mente all'osservazione e al raziocinio, soddisfa il bisogno di conoscere la ragione delle cose e rende più facile e proficuo l'apprendere e il ritenere.

Lo studio, perchè sia dilettevole e abbia un valore educativo, non deve essere affidato esclusivamente alla memoria, poichè la nostra mente non è un vaso da infarcire ma una fiamma da suscitare, non va oppressa col peso di indigeste

(66) Albrighi e Segati, Roma.

(67) *Op. cit.*, p. IX.

cognizioni, ma illuminata con un discreto numero di idee chiare e ordinate» (68).

E vorremmo anche citare, il capoverso del grande linguista dove sferza certe « grammatiche meno che empiriche, utili forse per fanciulli deficienti » nelle quali non v'è nulla che educhi « la mente dei giovani all'osservazione e al ragionamento. E nel linguaggio non mancano certo fatti degnissimi di meditazione ». Senonchè ormai appare chiara e piena la concordanza dei princìpi didattici della *Epistola ad Ordinarios* della S. Congregazione dei Seminari, con quelli del « Professore di scienza del linguaggio » della Università di Bologna.

Purtroppo, grammatiche quali quelle descritte dal Trombetti sono ancora in circolazione, compilazioni in cui i fatti grammaticali sono enunziati in « regole » parziali, inesatte, che perciò devono esser integrate da cumuli di presunte « eccezioni ».

Il Trombetti, che già tante lingue di tutte le famiglie del mondo aveva studiato e caratterizzato, nella sua *Grammatica a uso delle scuole,* espone nitidamente i fatti essenziali della fonetica, morfologia e sintassi latina in non più di 183 pagine. Ma l'opera, nella stanca scuola italiana del primo dopoguerra, non riuscì, per geniale e chiara che fosse, a farsi strada e gli editori ne dovettero mandar al macero le copie invendute.

Al giorno d'oggi, con l'allargamento degli studi di glottologia nelle università, gli insegnanti sono meglio preparati a valutare grammatiche in cui i comodi schemi tradizionali siano surrogati da più razionali (vale a dire più universali e chiare) sistemazioni, ispirate ai risultati della scienza, e molte recenti grammatiche, specie nella parte sintattica, hanno una nitidezza e ariosità scientifica nuova.

2 b) Gli autori

La seconda norma che è contenuta nel paragrafo destinato al metodo, nella Epistola della S. Congregazione, ha per oggetto gli autori.

Ecco il problema: quali devono esser i limiti delle letture di autori? Cicerone solo o soprattutto, con quegli autori che più gli sono vicini, oppure letture da tutti i tempi della latinità?

Il Ciceronianismo antico, rinascimentale, moderno ha avuto il merito di mantenere la norma linguistica e stilistica al più alto livello che la latinità avesse conosciuto; ma in quanto era esclusivista divenne dannosa pedanteria. Restrinse lo studio alle opere dell'ammiratissimo oratore; inclinò sempre verso l'imitazione meramente formale; diffuse un altezzoso senso di disprezzo verso quegli autori tardivi, come i cristiani (69), che, vivendo in altra fase di latinità, in virtù della

(68) *Op. cit.*, p. IX.

(69) Valga ad esempio il Bembo che al Cardinal Sadoleto, se è vero quello che Cesare Cantù dice in *Eretici d'Italia,* I, Torino 1865 p. 189, scriveva: « Non leggete le epistole di S. Paolo, chè quel barbaro stile non vi corrompa il gusto; lasciate d'accanto coteste baie, indegne d'uom grave. *Omitte has nugas, non enim decent gravem virum tales ineptiae* ». Non si aspettava certo il ciceronianissimo segretario delle lettere latine di Leone X che pochi anni dopo lo Scaligero (*De re Poetica,* Libro IV) dicesse di lui « Bembus

loro stessa sincerità e viva comunione col popolo, vennero a usare una norma stilistica e lessicale differente.

Attualmente, il prevalere del criterio storico, diacronico, nell'apprezzamento della lingua ci rende più giusti di fronte agli autori cosiddetti « postclassici » e nei paesi colti si studia largamente non solo il latino argenteo e cristiano, ma anche quello medievale.

L'insegnamento della *Epistola* non solo è svincolato dalle antiche pastoie del ciceronianismo, ma afferma una simpatia universale basata su un criterio che trascende anche quelli generalmente vigenti nelle scuole classiche più liberali.

Ecco l'interessante testo: « Che autori si dovranno scegliere? Non bisogna limitarsi agli scrittori classici, ma tenere in gran conto quelli di tutta quanta la latinità, che si avvicinino ai maestri dell'età aurea sia per purezza di linguaggio e buona architettura del pensiero, sia per le qualità dello stile. La decadenza del latino non è mai stata così profonda che ne mancassero dei cultori, eminenti non meno per l'eleganza che per la ricchezza della dottrina. Gli allievi dunque traggano esempio e stimolo dai letterati di ogni tempo e in tal modo perverranno a scoprire questa verità che è basata su solidissimi argomenti: il latino non è qualcosa di morto ed esangue, coperto dalla polvere dei secoli e perciò senza utilità per la vita, ma è invece strumento e veicolo di sapienza e cultura, le quali, sotto la guida e il magistero della Chiesa hanno foggiato ed elaborato la nostra civiltà. E a buona ragione si deve ritenere che anche oggi conservi immutata quella sua potenza formativa » (70).

3) Il tempo

La terza norma metodologica, riguarda gli organizzatori dei programmi e i responsabili della distribuzione del tempo negli istituti ecclesiastici. La *Epistola,* pur non scendendo al grado di concretezza a cui di solito giungono i programmatori statali che stabiliscono esattamente le ore da dedicare ai singoli insegnamenti, fa notare che per appropriarsi il latino è necessario « multum temporis et laboris » e che perciò è indispensabile che agli alunni « justa concedatur facultas ». Nè la pressione dei programmi governativi, là dove si devon

nervis fere semper destituitur; cum Dominum Jesum Heroa vocat valde me commovet; sane vox impia et utroque indigna » e che il Walch lo qualificasse « simia Ciceronis ».

(70) « Qui vero auctorum deligendi? Antiquitatis romanae unis scriptoribus haud contentos nos esse oportet, sed etiam magni aestimandi sunt totius latinitatis Auctores, qui tum verborum puritate concinnaque oratione tum dicendi genere ad aureae aetatis magistros accesserint. Latinus sermo enim numquam ita iacuit ut aliquando cultores egregios non invenerit non minus elegantia quam doctrina conspicuos. Ex omnis aetatis igitur viris litteratis exemplum simul et incitamentum capiant discipuli, qui hac ratione, certis innixam argumentis, hanc detegent veritatem: Linguam Latinam non esse mortuum quiddam vel exsangue saeculorum pulvere contectum proindeque ad vitae disciplinam prorsus inutile, sed instrumentum atque sapientiae humanitatisque vehiculum, quibus, Ecclesia duce et magistra, noster civilis cultus effictus et confirmatus est: eam igitur iure meritoque incorruptam etiam hodie servare vim et efficacitatem ».

seguire per conseguire titoli, può scusare dal dare al latino il tempo necessario. La Chiesa ha nella educazione dei fini e ordinamenti suoi a cui in nessun modo può abdicare. Del resto, tutti sanno che ci sono Seminari nei quali gli allievi e imparano il latino e ottengono i gradi accademici » (71).

4) A che livello debba giungere lo studio del latino

A che grado devono i maestri e tutti i responsabili della formazione dei giovani ecclesiastici condurre i loro allievi nella conoscenza del latino? È ovvio che il problema non riguarda solo gli insegnanti, i quali in un certo senso si trovano all'estremo infimo della scala delle responsabilità, perchè spesso non dipende da loro nè la programmazione, nè l'assegnazione delle ore in misura adeguata, nè talora, l'uso del proprio tempo.

Potremmo subito rispondere alla domanda con una risposta generale, fondata su tutto il valore dei testi pontifici che abbiamo finora citato: il Clero deve studiare il latino a tal segno da poterne ricavare tutte quelle utilità per cui la educazione umanistica è celebrata e raccomandata. Il fermarsi a qualche grado più sotto defrauderebbe i giovani di quei specifici vantaggi che la Chiesa si ripromette che essi conseguano mediante l'educazione umanistica.

Pio X (Epist. *Vehementer Sane,* ad Episcopos universos, 1° Luglio 1908) dopo una compendiosa presentazione di tutte le funzioni che al latino sono affidate nella Chiesa cattolica, dichiara che in virtù di tali ragioni risulta evidente che « i giovani chierici hanno bisogno di una conoscenza somma di questa lingua » e mentre raccomanda di nuovo agli insegnanti di esercitare il loro magistero in quella lingua, rinnova agli allievi il precetto di « attendere laboriosamente a questo studio » (72).

Pio XI, dopo aver presentato nel latino oramai immutabile e universale il meraviglioso strumento del magistero della Chiesa e insieme un vincolo che la stringe tutta in unità, conclude che « in forza di queste due ragioni, per tacer delle altre, il Clero, prima di tutti, deve esser studiosissimo di questa lingua ».

(71) « Postremo unum nobis valde commendandum restat, ut scilicet ad Linguam discendam iusta alumnis concedatur facultas: ut enim eius praecepta et usum calleant — cum praesertim haud parvae obstent difficultates — multum temporis et laboris requiritur. Quid igitur dicendum de illis studiorum rationibus (quas in quibusdam Seminariis vigere comperimus) quibus tam paucae numero praelectionum horae, linguae latinae studio tribuentibus? Exscusationem afferunt quod maioribus necessitatibus cedere cogantur: aiunt enim alumnos, nisi rationem studiorum a civili potestate praestitutam sequantur, gradus academicos publice probatos acquirere non posse. Quae tamen excusatio probari nequit. Nam Ecclesia ad sacrorum alumnos rite instituendos, cum suos peculiarissimos habeat ac persequatur fines, suis quoque utitur legibus, quibus nullo pacto se abdicare potest; ceterum esse Seminaria, in quibus tirones et latine discant et gradus academicos sibi comparent, omnibus compertum est ».

(72) « Quapropter, quum ex his quae diximus satis appareat summa sacrorum alumnis huius linguae cognitione opus esse, hoc S. Consilium Studiis regundis etiam atque etiam hortatur cum magistros, ut hac lingua disciplinas tradant tum discipulos, quo alacrius pleniusque, in huius linguae studium incumbant, prout sacra studia potissimum apud Archigymnasia requirunt ».

Perciò gli allievi devono essere ammaestrati nel latino « con sollecitudine specialissima » (73).

E nel Motu Proprio *Litterarum Latinarum* (20 Ottobre 1924) (74) esprimeva la sua « precisa volontà che il Clero, sia secolare che religioso, possedesse il latino sia per mezzo dello studio che per mezzo della pratica ».

Un altro indice del livello a cui lo studio del latino deve esser condotto è dato dalla prescrizione del suo uso, che evidentemente deve esser scorrevole e sicuro, in quelle « dispute scolastiche, nelle quali gli ingegni dei giovani si acuiscono mirabilmente a saper difendere la verità » (75).

Infine Pio XII, nel discorso ai docenti Carmelitani (*Magis quam,* 2 Settembre 1951) enunziava a proposito della lingua latina « gloria sacerdotum » un dovere ed esprimeva un voto.

Il dovere, che investe tutti i sacerdoti è questo: « Non vi sia nessun sacerdote che non la sappia leggere e parlare con facilità e speditezza ». E il voto, limitato a cerchia minore ma non piccola, è che « sorgano dalle vostre file dei cultori non scarsi in numero nè in valore che la sappiano anche scrivere con vigore ed eleganza » (76).

Dopo tutte queste dichiarazioni, se la Epistola *ad Locorum Ordinarios* del 27 Ottobre 1957 afferma che il sacerdote « in virtù del suo stesso ufficio, deve esser non solo conoscitore di questa lingua, ma di essa esperto quanto lo sono i migliori suoi cultori » (77), essa non fa che continuare la grande tradizione della Chiesa intera espressa dai suoi ultimi Pontefici.

5) Il problema del parlare latino a scuola

La raccomandazione della Chiesa di perseverare nell'antico uso di parlar latino nell'insegnamento filosofico e teologico, sia da parte degli insegnanti che da parte degli allievi, ha sollevato in questi ultimi tempi non poche obiezioni e difficoltà, seguite da richieste di alleggerimento di tale obbligo.

Nel Motu Proprio *Latinarum Litterarum* (20 Ottobre 1924) Pio XI insisteva perchè « linguam latinam uterque Clerus haberet scientia et usu perceptam » ossia possedesse il latino non solo in virtù dello studio ma anche per effetto della pratica.

(73) Ep. Ap. *Officiorum omnium,* 1° Aug. 1922: « Liquet Clerum ante alios, latinae linguae perstusiosos esse opertere ». « Accuratissime sermone latino alumnos institui ».

(74) « Velle nos diximus, praecipuaque quadam voluntatem, ut linguam latinam uterque clerus haberet scientia et usu perceptam ».

(75) Pio XI, Ep. Ap. *Officiorum omnium,* 1° Aug. 1922: « Ne deinde cum ad maiores disciplinas accesserint, quae latine utique et tradendae et percipiendae sunt, fiat, ut prae sermonis inscitia plenam doctrinarum intelligentiam assequi non possint, nedum se exercere scholasticis illis disputationibus, quibus egregie iuvenum acuuntur ingenia ad defensionem veritatis ».

(76) « Nullus sit sacerdos, qui eam nesciat facile et expedite legere et loqui! Praeter haec utinam oriantur inter vos haud parvi et pauci qui etiam presso et eleganti dicendi genere eam scribere valeant ».

(77) « Non est dubium quin vi ipsius muneris ille non tantum huius linguae gnarus esse debeat, verum etiam peritus quam qui maxime ».

Ma già le « Norme » approvate da Benedetto XV e diramate a tutti gli Ordinari d'Italia, avevano concesso che il Professore, in qualche caso, possa alla spiegazione fatta in latino, aggiungere qualche ulteriore chiarimento in lingua italiana « per venire in aiuto di coloro che non avessero bene inteso il latino ».

Ora tale concessione, osserva il padre Ledochowski, Generale della Compagnia di Gesù, nel suo sapiente *Votum* redatto su richiesta della S. Congregazione dei Seminari (78) « ha già dato occasione a gravi abusi, che forse esigerebbero un'interpretazione autentica di quel passo ». Dato che lo studio e l'uso del latino, continua il padre Ledochowski, va purtroppo sempre più decadendo, « conseguentemente cresce continuamente in molte regioni l'abuso di usare la lingua volgare anche nei corsi di filosofia scolastica e di teologia »; e prosegue mettendo in rilievo il grave danno che alla Chiesa recano queste infrazioni « sotto il duplice aspetto della disciplina ecclesiastica e della purità della fede ».

Il primo aspetto si percepisce quando si consideri da un lato l'impegno dei nemici della Chiesa nel soffocare il latino, e le vivissime sollecitudini dei grandi pontefici recenti per rimetterlo in fiore. « È dunque molto doloroso vedere che nei Seminari, dove si forma il Clero e che dovrebbero quindi dare l'esempio di premurosa obbedienza alla Santa Sede, documenti pontifici sì splendidi e solenni, e prescrizioni sì chiare, in non pochi paesi o siano semplicemente ignorate, o (ciò che è ancor peggio), apertamente trasgredite. La qual cosa — che in sè è già una grave violazione della disciplina ecclesiastica in un punto particolare — psicologicamente non può non avere un influsso più vasto e pernicioso alla docilità dovuta alla Santa Sede in tutte le altre cose ».

« Ma ancora più grave, ad avviso del venerando Superiore della Compagnia di Gesù, è il pericolo che tale trascuranza del latino crea per la purezza della fede ». E riassumendo nitidamente i grandi concetti di Pio XI sul carattere di immutabilità e perennità del latino, e facendo notare la lunga storia per cui i termini tecnici della filosofia e teologia sono pervenuti all'attuale grado di definitezza e precisione, mostra quale perdita e arretramento rappresenterebbe per la filosofia e la teologia cattolica il rinunziare ad essi.

La sua conclusione, vigorosamente motivata, con ragioni sia scientifiche che di profondo spirito cattolico, è che è necessario « promuovere insieme con la conoscenza e lo studio anche l'uso del latino ».

Difficilmente si potrà aggiungere qualcosa alle riflessioni di P. Ledochowski, fondate sulla esperienza mondiale e secolare di una istituzione così ricca di uomini insigni in ogni ramo di cultura qual'è la Compagnia di Gesù. Ci sia tuttavia permessa una considerazione, che, speriamo, risulterà conferma della norma ecclesiastica del parlar latino.

Nella storia dell'umanesimo, l'uso pratico, conversazionale del latino ha avuto i suoi pro e i suoi contro.

La *ratio studiorum* della Compagnia di Gesù (Romae, 1606, p. 102) pre-

(78) *Il Latino lingua viva nella Chiesa*, pp. 31-38. Dagli editori pontificii il *Voto* di P. Ledochowski è qualificato « magistrale risposta, del tutto conforme alla mente della Santa Sede » (p. 31).

scrive: « Latine loquendi usus severe in primis custodiatur, quae ad scholam pertinent, numquam liceat uti patrio sermone, notis etiam adscriptis, si qui neglexerint; eamque ob rem, Latine Magister perpetuo loquantur ».

Questo per i discepoli delle scuole; per i loro propri « scolastici » c'è anche la prescrizione dell'uso costante del latino, eccettuati (sebbene non sempre e dappertutto), i giorni di vacanza e le ore di ricreazione e la regola di usar il latino nel carteggio tra di loro (79).

Considerando i magnifici risultati ottenuti dal metodo dei Gesuiti fa stupore l'acrimonia con la quale Francesco Sanchez (Sanctius), in « Inclyta Salmanticensi Academia Primarius Rhetorices et Graecae Linguae Doctor », nell'ultima parte della sua Minerva (80) attacca l'uso del parlar latino « At ego, apud quem pluris est rectae rationis pondus, quam multorum praescriptum, assero, nihil pestilentius evenire posse juveni Latinae linguae cupido, quam aut verbis latinis effutire cogitata, aut loquentium profluentiae interesse... Jam nulla ratio est quae Graece aut Latine loquatur... Stylus exercendus est diligenter; hic enim, ut M. Tullius ait, est egregius dicendi magister... ».

E infine, confutate sei obiezioni degli avversari, conclude che « Qui Latine garriunt, corrumpunt ipsam Latinitatem ».

Nei suoi *Apophtegmata,* libro VIII, Erasmo aveva già ricordato la ragione di Asinio Pollione « Commode agendo factum est ut saepe agerem, sed saepe agendo factum est ut minus commode » e citata la prassi degli umanisti italiani, i più pregiati allora per la purezza del loro latino, che rifuggivano dal parlar latino nella conversazione corrente.

Nel 1719, Johannes Gottlieb Heineccius (Heinecke) nella sua ristampatissima opera sui *Fundamenta stili cultioris* rimetteva la questione se il latino si impari dall'esercizio del parlare o dalla lettura e osservazione dei buoni scrittori. E risponde osservando che ormai non c'è più provincia alcuna in cui la lingua degli antichi Romani sia a tal segno viva da poterla imparare mediante la pratica e la consuetudine coi provinciali. Quindi, « cave tibi persuadeas, ex usu t a n t u m et loquendi consuetudine ad Latinae linguae facultatem posse perveniri. Tantum enim abest ut hoc fieri possit ut potius inde nasci soleat inquinatum illud ac sordidum dicendi genus, quo monachi maxime (parla il protestante prussiano, quondam a consiliis sanctioribus potentissimi Prussorum Regis!) nec non Poloni et Hungari delectantur ». E anche lui ripete la storia erasmiana dei fini latinisti italiani che non volevan indursi a parlar latino (81).

A questa pagina heineckiana, nella edizione del 1744, Giovanni Matteo Gessner apponeva alcune assennate osservazioni che meritan di esser tenute in conto:

I) Con la sola pratica verbale in nessuna lingua si può imparare e scrivere con correttezza.

(79) M. Barbera, *La Ratio Studiorum*, Padova 1942, p. 134.

(80) Amstelaedami, MDCCLII. Il testo riportato è a pp. 856-862.

(81) In *Operum t. I*, Genevae, MDCCXXXXIIII, p. 148.

II) Dalla consuetudine coi parlanti imparerai a parlar così come essi parlano.

III) Chi dunque vuol parlar latino, conviene frequenti uomini preparati.

IV) Anche per capire e scrivere, la pratica del latino gioverà tanto quanto giova quella delle lingue che parliamo ordinariamente.

V) Per parlare con correttezza e garbo ci vuole una base di letture.

VI) L'abitudine di parlare sciattamente nuoce a chi voglia scrivere correttamente.

VII) Ci son tre gradi di esercizio, che per gli adulti devono esser esercitati nell'ordine in cui li collochiamo: 1) capire; 2) scrivere; 3) parlare. Per i fanciulli l'ordine può esser invertito e si può seguire il procedimento col quale si imparano le altre lingue.

VIII) Ma questo si potrà ottenere solo quando si potranno preporre alla istruzione dei fanciulli uomini adatti attratti da convenienti vantaggi.

Ci siamo indugiati su queste guerricciole di antichi maestri, perchè esse rimettono in moto quelle istanze pro e contro che anche oggi stanno alla radice delle polemiche sull'uso e meno del latino nell'insegnamento.

E anzitutto, è chiaro che un latino povero e grigio, non alimentato da adeguata lettura e dal proposito di mantenere nell'espressione un certo decoro, sarà più di danno che di vantaggio alle discipline che in quel latino vengono ad esprimersi. Il senso di inceppamento del pensiero, di mutilazione dei processi intellettuali che fanno soffrire coloro che chiedono riduzioni della norma di usar il latino nell'insegnamento e negli esami, sono fenomeni realissimi e certamente deprecabili, ma non sono dovuti al latino, che è servito a Agostino e a Tommaso a esprimere tutto il loro ricchissimo pensiero, bensì alla scarsa conoscenza di esso latino. Si abolirà quindi il latino, e si reciderà un altro dei pochi ormai vincoli che ci connettono colla lingua della Chiesa, ovvero si farà un ulteriore sforzo di conquista che insieme con un miglior possesso del latino assicurerà allo studente l'entrata nel « thesaurus incomparandae praestantiae » della Chiesa?

È quindi giustissima la conclusione di P. Ledochowski che non si deve recedere dall'uso del latino (82). Che se il poco latino di cui si dispone dà la impressione di trovarsi in una capanna che fa aria da tutte le parti e non difende dal freddo e dalla pioggia, la conclusione non deve esser di distruggere il tugurio per restare *sub Jove frigido,* bensì di trasformarlo in una casa più solida e decorosa. L'unico scampo ragionevole dai disagi che innegabilmente molti ora soffrono è la fuga in avanti, verso quella miglior preparazione umanistica che i documenti pontifici richiedono.

(82) *Il Latino lingua viva nella Chiesa,* p. 35: « l'una cosa è strettamente congiunta con l'altra; se diminuirà l'*uso,* diminuirà lo *studio* del latino ». « Col cedere a queste difficoltà non si farebbe che accrescerle, e l'uso del latino diventerebbe una rara eccezione di letterati specialisti, nè si potrebbe servirsene neppur quando ce ne fosse bisogno. Il che certo non è decoroso nè utile alla Chiesa ».

IV

CONCLUSIONE

Ragioni religiose, disciplinari, culturali, persuadono che il latino, lingua propria della Chiesa, lingua cattolica, non può esser trascurato senza gravi danni non solo degli studi ecclesiastici, ma di tutta la vita cristiana.

Le soluzioni pratiche del problema con tanto vigore posto dai documenti che abbiamo analizzato, sarebbero, *astrattamente* parlando, tre: 1) l'abbandono del latino; 2) il continuare nella situazione presente; 3) lo sforzo per adeguare lo studio alle esigenze dei testi pontifici.

La prima soluzione (la consideriamo solo *astrattamente,* per vedere quali risultati proverrebbero dalla sua accettazione), porterebbe alla adozione di qualche mezzo di comunicazione linguistica moderna al posto del latino, che verrebbe lasciato perciò — e sarebbe inevitabile — alle specializzazioni degli eruditi, come il copto o il siriaco o il sanscrito.

La Chiesa resterebbe tagliata fuori dal suo « thesaurus incomparandae praestantiae » di tutta la letteratura teologica, filosofica, storica, ascetica, liturgica di quasi due millenni. Al posto del mezzo supernazionale del latino bisognerebbe porre dei mezzi nazionali: quanti? Uno? E perchè questa lingua moderna, di quella data nazione ad esclusione delle altre? Una pluralità limitata? Anche in questo caso, l'odiosità del privilegio, sia pure attenuata, si attaccherebbe ad un certo numero di comunità ecclesiastiche nazionali, suscitando naturali reazioni nelle escluse. Non si vorrà certo pensare che sia possibile la pluralità illimitata e che la Santa Sede debba usare per mettersi in contatto con le diverse cristianità del mondo tutte le duemila e più lingue attualmente parlate!

Nel Clero, si avrebbe la recisione dei vincoli col passato (che nella Chiesa è per notevole parte costituito di valori imperituri); liturgie, insegnamenti dovrebbero diventare tutti nazionali, mille barriere si alzerebbero entro la Chiesa, per divina vocazione unificatrice dell'umanità, proprio mentre, in virtù del progresso materiale, vanno gradatamente cadendo nel mondo civile. A un concilio ecumenico i Vescovi dovrebbero usar più lingue che i fabbricatori della torre di Babele, non senza pericolo di andar incontro a risultati simili a quelli che si ottennero col multilinguismo nella pianura di Sennaar.

Sarebbe troppo facile continuare l'enumerazione dei danni, ma basta un pochino di riflessione per escludere perentoriamente il ricorso alle lingue nazionali, abolendo il latino.

Nè meglio sostenibile è la seconda ipotesi: « restiamo come siamo ». Le difficoltà inducono certo a riadagiarsi in una situazione i cui mali « occulto crescunt aevo » e via via diventan sempre più difficilmente riparabili. Ma tutto il complesso dei documenti pontifici, con le loro prescrizioni, i loro persuasivi ragionamenti, il loro afflato di supernazionale unità ispirata all'*unum sint* di Gesù, rendono impossibile ogni pigro indugio.

Resta, unica ragionevole, la terza soluzione: riconoscere l'esigenza perentoria espressa dai documenti pontifici su questo argomento dal 1885 in qua, e sforzarsi di agire conseguentemente.

Siccome di tutte le gravi lacune nell'insegnamento del latino, la più grave, secondo le relazioni dei Visitatori pontifici e la *Epistola ad Locorum Ordinarios,* è quella rappresentata dall'inadeguato insegnamento, così la più urgente esigenza è la preparazione di un numeroso e valente corpo insegnante, per i gradi sia inferiori che superiori. Con quest'ultima qualifica intendiamo anche il corso teologico, perchè è strano che proprio il Clero, da cui si esige che sappia il latino « quam qui maxime, al pari di coloro che lo sanno meglio », debba troncarne lo studio quattro anni almeno prima di coloro che si dedicano allo insegnamento anche del grado più modesto di quella lingua, e debba perciò per tutta la vita ignorarne i sussidii e metodi di studio che superano il livello secondario. I recenti studi, per la maggior parte perseguiti nelle Unversità statali di diversi paesi, hanno dimostrato la peculiare e singolare caratteristica di quello che si chiama « latino cristiano ». Perchè il sacerdote deve accostarsi agli antichi maestri cristiani con una preparazione di tanto inferiore dal punto di vista scientifico a quella con cui un ben preparato insegnante di scuola media o di ginnasio o di liceo sa accostarsi al suo Cornelio o Livio o Tacito?

Parrebbe naturale che, se il latino, non solo il latino diciamo tecnico dei teologi, ma soprattutto quello dei grandi Padri e scrittori antichi è, come ripetutamente ci assicurano i documenti pontifici, lo scrigno in cui si contiene il « thesaurus incomparandae praestantiae », il giovane clero abbia il diritto di essere introdotto allo studio di esso. Pare che almeno un corso di due ore settimanali su grandi testi, quali le *Confessiones* o il *De civitate Dei* o *Sermones* di Sant'Agostino nel primo anno di teologia, di passi di Ambrogio, Ilario, Gerolamo nel secondo; di Tertulliano nel terzo; di Prudenzio e innografi liturgici nel quarto (83), sia il minimo che l'ecclesiastico possa studiare per non essere troppo addietro dai suoi coetanei che in altre sedi accademiche studiano il latino « quam qui maxime ». In tal modo la parola latina avrà per lui quella chiara intelligibilità che gli permetterà di recitare i testi liturgici *sapienter,* ossia con pieno assaporamento, e di trovar nutrienti e invitanti le pagine dei Padri.

Ma per questo ci vogliono dei maestri competenti. Ora, la competenza nello attuale mondo civile non è, regolarmente, attesa dagli sforzi dell'autodidattismo. La competenza viene trasmessa dagli adulti che la possiedono ai giovani in apposite istituzioni che son le scuole superiori, di grado universitario. Di lì escono tutti i medici, gli ingegneri, gli avvocati, i magistrati, i fisici, i matematici di tutto il mondo. Ivi il mondo adulto trasmette al mondo giovanile le sue conquiste che così si perpetuano e accrescono.

Il problema della formazione degli insegnanti di latino può esser affrontato

(83) Evidentemente la scelta degli autori potrebbe esser un'altra in parte o in tutto. L'importante è che lo studio si compia, con il tempo che permetta un decoroso svolgimento della materia, e con metodo e sussidii superiori a quelli che si usano nella scuola secondaria.

in due modi. Il primo è quello di mandare i futuri maestri alle università statali. Questo modo si può seguire solo in quei paesi che hanno facoltà universitarie dedicate allo studio superiore delle materie umanistiche. E inoltre, anchè là dove esse sono in vigore, i loro programmi spesso divergono in misura notevole dalla programmazione delineata dalla *Epistola ad Locorum Ordinarios,* la quale vorrebbe che i maestri insegnino un latino vivo che esce dai limiti della classicità e introduce efficacemente al « thesaurus incomparandae praestantiae » del latino cristiano. Nelle facoltà statali, intorno al latino, di solito circoscritto entro i limiti della classicità, si devono studiare molte altre materie. Ora, come dice giustamente l'*Epistola ad Ordinarios,* la Chiesa « ha e persegue fini suoi particolarissimi e segue leggi proprie, alle quali in nessun modo può rinunziare ».

E allora la fantasia si trova indotta a vagheggiare un grande Istituto di livello universitario, con un valente corpo di professori universitari, dove, con programmi appropriati ai « peculiarissimi fini e alle proprie e non rinunziabili leggi » della Chiesa, allievi di tutte le diocesi e di tutte le famiglie religiose, si preparino, con quel « multum temporis et laboris » che, secondo l'*Epistola* è necessario, ad assumere nelle scuole medie, nei ginnasi-licei e nei seminari teologici, l'insegnamento del latino. E, continuando a seguire la fantasia, dove mai potrebbe sorgere una tale scuola, dedicata allo studio di quel latino che dall'espressione della potenza imperiale romana è passato a significare la universalità della Chiesa Cattolica, se non in quella Roma dove il latino antico e quello recente sono così riccamente rappresentati, vicino a quel Vaticano che, colle sue iscrizioni latine che scandiscono attraverso i millenni la storia di ogni edificio, con la sua biblioteca ricchissima di codici antichi, con le sue carte geografiche in cui ogni parte del mondo è designata in latino, e coi suoi molteplici uffici in cui il latino quotidianamente viene usato nel governo della Chiesa universale, si può giustamente chiamare la reggia del più eletto umanesimo cristiano?

Le sollecitazioni pontificie che si susseguono dal 1885 in poi, i *tristissima testimonia* che mostrano in maniera penosa i danni derivanti dalla inadempienza di quelle, sono giunte a tale grado di intensità e gravità che si può dire che la crisi del latino oggi raggiunga il suo apice. Al di fuori, le impugnazioni diventan sempre più violente. Gli avversari della cultura umanistica sfidano con sempre maggior baldanza i fautori di essa a mostrarne in pratica i conclamati buoni frutti: *hic Rhodus, hic salta.* Non si posson più differire le realizzazioni che trasferiscano alla pratica le tante saggissime parole che sono state dette.

Sommario I Sommi Pontefici hanno spesso insistito, specialmente dopo il 1885, affinchè fra il clero si coltivi meglio la cultura classica e specialmente lo studio del latino. Nel presente studio vengono perciò presentati: i documenti sulla situazione attuale del latino nel clero — le ragioni per cui la Chiesa urge il culto e l'uso del latino — i mezzi per una ripresa del latino: le qualità dei docenti, la nuova didattica del latino, gli autori da considerare come modello, il tempo di studio. In conclusione si afferma

che l'abbandono del latino è giunto al punto tale, che l'adozione dei rimedi s'impone con urgenza [U. G.].

Sommaire Les Souverains Pontifes ont souvent insisté, surtout depuis 1885, sur l'importance des études classiques, particulièrement du latin, pour les séminaristes. L'auteur présente ici: des témoignages sur la situation actuelle de l'étude du latin parmi le clergé — les raisons extrêmement graves qui poussent l'Église à être exigeante en la matière — les directives pratiques sur la qualité des professeurs, la méthode d'enseignement, les auteurs à lire, la durée du cours. En conclusion: les dangers inhérents au délaissement du latin son tellement sérieux que l'adoption des remèdes s'impose avec urgence [U. G.].

Sumario Desde el año 1885 sobre todo, han insistido muchas veces los Sumos Pontífices en la formación humanística de los estudiantes eclesiásticos, sobre todo por lo que se refierre al cutivo del latín. A la luz de estas prescripciones: se recogen algunos testimonios sobre la preparación del clero actual en esta materia — se exponen las razones que han movido a la Iglesia e tomar estas decisiones — se dan algunas orientaciones prácticas sobre el maestro, el método, tiempo y auctores a usar en el estudio del latín. Se concluye haciendo hincapié sobre los peligros y dificultades actuales que nos acucian a poner cuanto antes remedios prácticos [U. G.].

Summary The present article considers the situation concerning the use and the study of the Latin language in seminaries and ecclesiastical houses of formation which has rendered necessary explicit legislation by the Holy See from 1885 to the present day. The problem is envisaged under three different aspects: present situation of the Latin language among the clergy according to the best sources of information — reasons why the Church inculcates the use and esteem of Latin — means that may pave the way to a quick and decisive restoration of Latin: qualities needed in teachers, teaching method, study of Latin authors, allotment of time. Latin is at the moment so much fallen into disuse, that the question requires serious and immediate attention [U. G.].

Summarium Seit dem Jahre 1885 haben die Päpste immer wieder Verfügungen erlassen, durch die die Kleriker zu eifrigem Studium der humanistischen Fächer und besonders der lateinischen Sprache aufgefordert werden. Demnach werden hier die Belege für den gegenwärtigen Stand der Lateinkenntnisse des Klerus gesammelt; die schwerwiegenden Gründe dargelegt die die Kirche bewegen, auf das Studium und den Gebrauch der lateinischen Sprache von seiten ihrer Kleriker zu dringen; die Mittel zur Erreichung des Zieles angegeben: durch welche Lehrer, nach welcher Methode, über die Lektüre welcher Autoren, wielange das Latein zu unterrichten sei. Den Abschluss bildet die Feststellung, dass die Vernachlässigung des Latein an einem so gefährlichen Punkt angelangt ist, dass die Gegenaktion nicht mehr länger hinausgeschoben werden darf [U. G.].

LA "REPORTATIO"

P. GIOVANNI MÜLLER, O.S.B.

SUMMARIUM: Usus scripto excipiendi verba ab oratore prolata, tempore S. Augustini iam receptus, saeculo XII° in monasteriis Cisterciensium invenitur. In Universitatibus medii aevi « reportatio », quae scholaribus praesertim incumbit, novo fini aptatur. Reconstructis ex documentis contemporaneis operationibus a reportatore absolvendis, auctor varia problemata ex reportatione exorta illustrat ope Commentarii in Sententias Ioannis Parisiensis: quid notabant reportatores, quomodo verba lectoris excipiebant; demum problema authenticitatis textus reportati discutit [G. M.].

Problemi e chiarimenti

Se gettiamo uno sguardo indietro sugli ultimi 80 anni, dal momento in cui il Sommo Pontefice Leone XIII, di santa memoria, determinò con potente impulso la rinascita degli studi tomistici (con la Enciclica « Aeterni Patris » del 4 Agosto 1879), fino ai nostri giorni, in cui il pensiero degli Scolastici medioevali desta un interesse così vivo e largamente diffuso, possiamo distinguere diverse tappe, secondo le quali si è svolto questo movimento. In un primo tempo si trattò anzi tutto di conoscere San Tommaso, di studiare la sua dottrina sistematica filosofica e teologica, esposta specialmente nelle due Somme, e di assimilarla con l'aiuto dei grandi Commentatori, Gaetano e Silvestro di Ferrara. Si fece quindi sentire il bisogno di ambientare storicamente questa dottrina, di esplorare cioè il quadro naturale nel quale San Tommaso era vissuto, gli influssi che egli doveva aver subiti dai predecessori e contemporanei, e quelli poi che egli stesso doveva aver prodotti nel suo ambiente. Rinacquero così le altre figure del medio evo, tanto i grandi maestri, quanto figure minori, di secondo o di terz'ordine; fu esplorata la vita universitaria, furono riscoperte le grandi polemiche dottrinali: insomma, tutto quell'insieme di fattori vari che proiettano una chiara luce sulla dottrina di San Tommaso e ci permettono di comprenderla e di valutarla come essa merita. Molto più tardi, direi anzi ai nostri giorni, si fa sentire il desiderio di conoscere degli uomini, non soltanto gli eventi esterni della loro vita: nascita, insegnamento, scritti, ma piuttosto come essi vivevano, come lavoravano. Parecchi lavori sono già stati compiuti in questo senso e, senza mirare ad essere completo, voglio ricordare lo studio del Hastings (1) sulla vita degli scolari medioevali (descrizione della vita universitaria ricavata dalle loro lettere), il bel

(1) C. H. HASTINGS, *The Life of Mediaeval Students as Illustrated by their Letters*, in « Studies in Mediaeval Culture », Oxford 1929, pp. 1-35.

libro di Helen Waddell, *The Wandering Scholars* (2), e il dottissimo e interessante libro del P. A. Dondaine, *Secrétaires de saint Thomas* (3). È precisamente quest'opera che ci permette di assistere al lavoro di un maestro, e di un maestro quale San Tommaso, proprio nel pieno della sua attività. Lo vediamo mentre compie la redazione di una delle sue grandi opere, le *Quaestiones disputatae de veritate,* che sta dettando ai segretari messi a sua disposizione. Egli si corregge, riprende due o anche tre volte il suo pensiero, sceglie con cura un esempio adatto, approfitta di ogni momento libero — come quando, per esempio, lo scriba arrivato in fondo pagina deve farlo aspettare per lasciar asciugare l'inchiostro — per verificare una citazione o semplicemente per riflettere; con la nuova pagina egli dà una nuova espressione all'argomento in corso e fa cancellare in seguito quello che aveva dettato prima (4). Tutto questo è per noi molto istruttivo.

A questo ordine di cose appartiene anche la « reportatio » (5), l'argomento cioè che vorrei svolgere oggi, essendo stato questa uno dei compiti più gravi degli studenti medioevali nella loro vita accademica. Alla luce dei fatti che lo storico odierno può facilmente osservare, cercherò di avvicinare alcuni fra i tanti problemi, davanti ai quali gli studenti medioevali venivano a trovarsi, e di portarvi qualche chiarimento.

I termini *reportatio, reportare* (*reportare ab aliquo* o *sub aliquo, reportare aliquo legente*) erano in uso nei secoli XIII, XIV, XV. Si incontrano, per esempio, nelle vite di San Tommaso. Bartolomeo da Capua (6), dopo l'enumerazione delle opere del santo Dottore, aggiunge: « Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem », ed enumera varie opere riportate da fra Rainaldo da Piperno e fra Pietro d'Andria. Tolomeo da Lucca (7) dice: « Alia etiam multa scripta sunt ab eo utilia, quae magis habentur per modum reportationis, quae ipse videns postea correxit et inde ulterius approbavit ». Nella vita scritta da Guglielmo da Tocco (8) leggiamo questo fatto di Tommaso giovane studente sotto Alberto Magno a Colonia: « Posthac autem praedictus Magister Albertus, cum librum Ethicorum cum quaestionibus legeret, frater Thomas Magistri lecturam studiose collegit et redegit in scriptis ».

Si noti la terminologia: *ipse scripsit et notavit* d'una parte, e *alii recollegerunt post eum legentem,* o *reportationes* dall'altra. L'autore, cioè il proprie-

(2) London 1938.

(3) Roma, Editori di S. Tommaso (S. Sabina) 1956.

(4) Cfr. J. P. MÜLLER, *Une importante publication de la Commission Léonine « Secrétaires de S. Thomas »*, in « Angelicum », 34 (1957), pp. 67-76.

(5) Il lavoro fondamentale sulla *reportatio* è sempre lo studio di Mons. A. PELZER, *Le premier livre des « Reportata Parisiensia » de Jean Duns Scot*, in « Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie » (Louvain), 5 (1924), pp. 447-492. Cfr. anche J. P. MÜLLER, *Les reportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris O. P.*, in « Angelicum », 33 (1956), pp. 361-414.

(6) *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, ed. D. PRÜMMER, Tolosa s. a., p. 389.

(7) *Historia ecclesiastica*, XXIII, 15, ed. L. MURATORI, *Rer. Ital. Script.*, 11, 1172 E.

(8) *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. 12, *Fontes*, p. 79.

tario letterario è San Tommaso; mentre il compilatore della redazione è un altro, Rainaldo da Piperno o Pietro d'Andria.

La stessa distinzione viene fatta da Egidio Romano. Nel suo Commento alla Fisica di Aristotele dice: « et in quibusdam nostris quaestionibus *sub nobis* in Metaphysica *recollectis* diffusius diximus » e, più avanti, nella stessa opera: « et si contingeret *nos scribere* super metaphysicam, de hac eadem quaestione diffusius aliqua diceremus » (9).

Il termine *reportatio* è conservato nel titolo di un'opera di Duns Scoto, *Reportata Parisiensia;* il titolo offriva una delle rare occasioni agli studiosi di incontrarlo prima del rinnovamento degli studi scolastici. A questo proposito osserviamo del resto, come il significato di *reportatio* si era completamente perduto. Mentre oggi varie altre riportazioni di Duns Scoto sono conosciute, Luca Wadding, l'editore delle *Opera omnia* di Scoto conosceva le sole *Reportationes Parisienses* e, nel 1639, ne spiegava il titolo così: « plurimos ex illo opere (Oxoniensi) reportavit seu transportavit ad hos Commentarios; qua de causa passim Reportata seu Reportationes vocantur » (10). Tra i continuatori dell'*Histoire littéraire de la France,* E. Renan svolgendo, nel 1869, l'articolo dedicato a Duns Scoto, si avvicina al vero significato della parola. Dopo aver citato la spiegazione del Wadding, egli aggiunge: « D'autres prétendent, avec plus de vraisemblance, que ces Commentaires ne sont pas de Duns Scot lui-même: ce seraient simplement des notes qu'un scotiste aurait recueillies de la bouche du maître (reportata ex ore legentis) » (11). Ma ancora nel 1906, un altro dei continuatori della stessa opera, Noël Valois, trattando di Pietro Aureolo, chiama senza alcuna distinzione col nome di *rédaction* diversi testi che sono detti esplicitamente *reportationes* e, in una nota, cita la spiegazione del Renan, ma con un evidente scetticismo (12).

D'altra parte, Bernardo de Rubeis, nelle sue sempre pregevoli *Dissertationes de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae* (1750) aveva indicato il vero significato della *reportatio* (13):

> Lectiones suas, iam summo studio prius compositas, memoriae mandatas proferebant (baccalaurei et magistri) a suggestu, easque excipiebant ex ore dicentis redigebantque in scripta, qui celeri ad scribendum inter auditores manu valebant. Haec porro scripto excepta opera dicebantur Reportata.

Reportare significa dunque notare in iscritto le parole che un altro ha pronunciate, sia nella lezione, come nelle dispute o nella predicazione. Dalla *reportatio* si distingue lo *scriptum* ossia la *ordinatio,* l'opera cioè che lo stesso autore,

(9) *Super de Phys. auditu,* Venezia 1502, f. 54^{rb} e 158^{rb}.

(10) Citato da E. Renan, in *Histoire littéraire de la France,* 25, p. 443.

(11) *L. c.,* p. 411.

(12) *Hist. litt. de la France,* 33, pp. 485 e 500, n. 8.

(13) *Diss.* X, 1, 3. Ed. Leonina Operum S. Thomae, I, p. CLXV.

maestro o baccelliere, aveva composta, sia scrivendola, come dettandola ad un segretario; infatti, il lettore viene distinto dal *reportator*.

Mentre i termini *reportatio, reportare* appaiono per la prima volta, come sembra, nel secolo XIII, il fatto che esse esprimevano era una realtà già molto prima. Già nel secolo XII, presso i monaci, specialmente Cistercensi, si trova l'uso già esistente di notare sulle tavolette cerate quegli insegnamenti spirituali che venivano impartiti dall'Abbate in Capitolo. Una chiara testimonianza ne è data da Goffredo di Auxerre, per molti anni segretario di San Bernardo e poi suo successore nell'abbazia di Clairvaux. In un discorso « In Capitulo Cisterciensi » così si esprime: « Atque utinam vestris hodie non tabellis aut schedulis, sed sensibus et affectibus inscribatis » (14).

In questa maniera sono state conservate e trasmesse fino a noi intere collezioni di sermoni, che altrimenti sarebbero rimaste sconosciute. Nel Prologo ai sermoni di Oddone, abbate di Morimont, leggiamo queste frasi (15):

> ... sequens series expositiones quasdam patefaciet et sermones quos vel regulari more in Capitulo habuit vel seorsum quibusdam disseruit vel aperuit quaerentibus. Quae omnia, si proprio excepisset stilo, forent profecto et perfectiora sensu et eloquio cultiora. Quod quia minime factum est, grandem aestimantes iacturam tanti viri dicta perire, prout licuit, non prout oportuit, collegimus, ordinavimus, descripsimus. Et quoniam a diversis excepta erant, ad unam redegimus dictionis formam, exceptis his quae dictaverat...

Come si vede, due momenti sono nettamente distinti in questo testo:

1) *proprio excipere stilo;* l'autore stesso esprime il suo pensiero in iscritto, sia che lo scriva di proprio pugno su tavolette cerate o su fogli di pergamena, sia che lo detti ad un segretario. L'abbate in questione non fece così. Una tale redazione propria manifesta evidenti segni di autenticità; il che viene indicato nel testo citato con le parole « forent profecto et perfectiora sensu et eloquio cultiora ».

2) *colligere, excipere, ordinare, describere,* designano le diverse fasi di lavoro di quello o di quelli che hanno preso gli appunti. *Colligere* e *excipere* sono sinonimi e indicano proprio l'azione di notare per iscritto quello che è stato detto oralmente. Tali appunti dovevano poi essere messi in buon ordine (*sermones in Capitulo, seorsum aperuit quaerentibus*). In fine, tutto il lavoro ben ordinato poteva essere copiato (*describere*) in un codice. Si noti anche la finale del testo citato: « Quoniam a diversis excepta erant, ad unam redegimus dictionis formam ». Gli appunti presi da diversi uditori — ognuno notava secondo le sue capacità — erano differenti per stile; si sentiva perciò la necessità di introdurvi una certa unità nella presentazione. In tal modo, con molta modestia, l'ordinatore ci fa conoscere il suo contributo all'opera dell'abbate.

Un tale procedimento offre la chiave per introdurci in vari problemi lette-

(14) Citato da J. Leclercq, *Études sur S. Bernard et le texte de ses écrits*, in « Analecta S. Ord. Cist. », 9 (1953), p. 35, n. 1.
(15) *Ibid.*, p. 81, l. 12-17.

rari. Alcuni sermoni di San Bernardo, per esempio, sono conservati sotto due forme, una breve, talvolta brevissima, un'altra più lunga. Nella prima troviamo gli appunti di qualche *notarius;* l'altra offre lo stesso sermone, ma rivisto, corretto, sviluppato dallo stesso santo (16).

Il metodo di lavoro era più o meno lo stesso anche nell'antichità. I sermoni di molti Padri della Chiesa erano notati da certi esperti mentre essi li pronunciavano. Il fatto è noto specialmente per Sant'Agostino, il quale vi allude occasionalmente: « Quandoquidem placuit fratribus, non tantum aure et corde, sed et stylo excipienda esse quae dicimus » (17). Il modo di trascrizione però era diverso. L'antichità possedeva una vera tachigrafia con l'uso delle note tironiane, create precisamente a questo scopo; di modo che il *notarius* era in grado di raccogliere in iscritto fedelmente ed integralmente il discorso che era stato pronunciato. Nel secolo XII, almeno negli ambienti Cistercensi, le note tironiane erano sconosciute (18). I *notarii* Cistercensi erano perciò costretti ad usare il tracciato ordinario delle lettere; lavoro quindi assai lento in paragone con le parole pronunciate nel discorso. Necessariamente, quelle note non potevano essere altro che un riassunto del discorso. Aiutandosi con la memoria, potevano, è vero, cercare di ampliarlo, di abbellirlo, ma il risultato doveva rimanere assai diverso dal sermone effettivamente pronunciato.

La relativa infedeltà del testo riportato non era di gran peso negli ambienti monastici. Se i monaci venivano ammoniti di iscrivere le parole nel cuore e nell'affetto anzichè sulle tavolette, poco importava il tenore verbale dell'insegnamento, perchè questo mirava alla loro edificazione e perfezione spirituale.

Ma nelle Università, dal secolo XIII in poi, s'impone una finalità prossima ed immediata ben diversa: l'uso funzionale dell'insegnamento. Gli scolari non potevano accontentarsi di ricevere la dottrina dei lettori *sensibus et affectibus,* ma, per essere in grado di rendere conto dei loro progressi, dovevano aderire all'insegnamento con la mente. Inoltre, le opinioni, sia filosofiche che teologiche, proferite dai maestri e dai baccellieri, erano avidamente osservate da tutti gli altri, e ciò con un doppio fine: ognuno cercava di documentarsi quanto più possibile; vediamo infatti che gli scolastici hanno l'uso di citare molte sentenze dei loro contemporanei, approvate poi o rifiutate secondo il caso. Inoltre, molti sentivano, diciamo così, la vocazione dell'inquisitore, ed erano pronti a censurare o addirittura denunciare quella sentenza che loro sembrasse poco conforme alla verità. A tal fine venivano composti elenchi di « articoli », di sentenze cioè che l'insegnante aveva proferite e che quei censori giudicavano erronee e reprensibili. Tali censure venivano fatte immediatamente, subito dopo la lezione o la disputa, prima ancora che l'autore avesse il tempo di *ordinare,* cioè di redigere la sua opera in iscritto. Unica fonte di queste censure era dunque l'insegnamento orale del docente e gli appunti che ne erano stati riportati.

Queste varie finalità postulavano nelle riportazioni l'integrità delle sentenze

(16) Per i particolari rimando ai dotti lavori del mio confratello Dom Jean Leclercq.

(17) *En. in Ps.* 51, 1. *PL* 36, 600.

(18) J. Leclercq, *l. c.* (n. 14), p. 36.

proferite, anzi una fedeltà verbale accurata: le riportazioni dovevano recensire le parole stesse che il lettore aveva usate.

L'evoluzione che la scrittura aveva subito nel corso del secolo XIII doveva favorire i *reportatores*: La scrittura diventa piccolissima, il tracciato si fa più corsivo e un sistema complicato di abbreviature è venuto ad introdursi, di modo che praticamente si era arrivati ad una tachigrafia, che pur non avendo i pregi della stenografia moderna, tuttavia di fronte alla scrittura solenne del secolo XII costituiva un vero progresso.

Ecco dunque i nostri *reportatores* a scuola. Essi dovevano essere quasi esclusivamente degli studenti, perchè un semplice *notarius,* anche abilissimo a maneggiare la penna, non avrebbe capito gran chè delle sottigliezze filosofiche o teologiche. Sono seduti nei loro banchi poco comodi, attenti a prendere i loro appunti. Il materiale che usano per scrivere sono ritagli di pergamena, di formato diverso, di qualità scadente, quello che si può trovare a minor prezzo, perchè gli studenti sono poveri. Appare in uso anche la carta (chiamata *papirus*), grigiastra e ruvida, la quale doveva costare ancora meno della pergamena, quando poi si poteva trovarla. I fogli sono o sciolti (*cedula*), o riuniti in quaderni (*quaternus*). Non dovevano però essere legati in volume, perchè scrivere in un volume comportava degli inconvenienti: il volume occupava molto spazio, si apriva difficilmente, di modo che non si poteva scrivere su tutto lo spazio del foglio, e... la legatura costava cara.

Una prima questione: che cosa annotavano questi studenti e come lo annotavano? *Reportare* suppone nello studente, oltre ad una penna velocissima, una grande abilità. Deve afferrare il pensiero del docente e subito buttarlo giù sul quaderno. Anche con tutte le facilitazioni della scrittura corsiva e delle abbreviazioni, rimane sempre da fare uno sforzo assai grande. Questa fatica risulta chiaramente indicata nelle parole *rapere* o *raptim notare*. « Haec autem... talia sunt, qualia de ore loquentis rapere potui in quaternum », nota il riportatore alla fine delle *Collationes in Hexaëmeron* di San Bonaventura (19). Chi non ha abbastanza pratica, soffre delle difficoltà. Alla fine del IV libro sulle *Sentenze* di Enrico da Frimaria O.E.S.A., si legge questa nota (20):

> Et istae quaestiones sunt reportatae per modum notabiliorum et non sunt positi tituli quaestionum in principio, quia reportans adhuc non habuit modum et non potuit ita velociter scribere, quia lector non legebat ad pennam, sed cursorie.

La colpa, naturalmente, è del docente, almeno in parte, perchè leggeva troppo in fretta.

Un altro inconveniente poteva presentarsi: il riportatore scriveva velocissi-

(19) Ed. F. Delorme, *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, 8. Quaracchi 1934, p. 275.

(20) Bamberg, cod. Th. 84, f. 309r.

mamente, ma, a causa di questa velocità, la scrittura corsiva era poi difficile a decifrarsi. Il riportatore delle *Collationes in Hexaëmeron* di San Bonaventura ha notato ancora (21):

> Alii quidem duo socii mecum notabant, sed eorum notulae prae nimia confusione et illegibilitate nulli fuerunt utiles nisi forte sibi.

Illegibilis o *inintelligibilis* è un termine tecnico. Si chiamava così nel medio evo la scrittura corsiva talmente deformata che rendeva la lettura molto difficile. Possediamo a proposito un esempio famoso negli autografi di San Tommaso, il quale usava proprio questo genere di scrittura: la *littera inintelligibilis*. Nel codice Vat. lat. 9850, che contiene parti autografe della *Summa contra Gentes,* si legge questa nota marginale (22).

> Ligentur omnes (quaterni) sicut stant in ista carta, et procuretur, si posset inveniri aliquis, qui sciret legere istam litteram, quia est de littera fratris T(homae).

Dopo scuola, gli appunti venivano riletti, corretti, completati, con l'aiuto, talvolta, di qualche altro uditore. Le correzioni potevano effettuarsi in vari modi: il più ovvio era il ricorso alla memoria, facoltà che, come è risaputo, era più tenace quando la vita aveva un andamento più tranquillo. Per completare le citazioni delle *auctoritates,* si poteva ricorrere ai florilegi o alle opere originali citate (23). Il riportatore poteva anche interrogare il lettore fuori scuola per ottenere ulteriori chiarimenti. Tutti questi modi si ritrovano in documenti dell'epoca.

Oggi, nelle Biblioteche, si conservano alcuni quaderni di scolari, nei quali si possono vedere delle riportazioni originali in questo stato. I quaderni legati in volumi, a fogli disuguali, presentano una scrittura corsiva piccolissima con molte correzioni ed aggiunte marginali, rinvii ecc., privi assolutamente di ogni cura estetica.

Tali documenti però sono rari, perchè più spesso dalla reportatio originale corretta venivano eseguite delle copie calligrafiche a cura dei *librarii* di mestiere; di conseguenza, le riportazioni andarono perdute o furono distrutte come roba inutile. Esteriormente i codici che conservano delle riportazioni non si distinguono dagli altri: presentano infatti lo stesso sistema lineare tracciato antecedentemente, la stessa scrittura calligrafica, le lettere iniziali più grandi, la *rubricatio* ecc., di modo che, se non viene indicato alla fine che si tratta di una

(21) *L. c.* (n. 19), p. 275.

(22) Citato da A. Dondaine, *Secrétaires de S. Thomas*, p. 93.

(23) Il riportatore delle *Collationes in Hexaëmeron* di S. Bonaventura ha precisato questi diversi punti: « Elapsis autem diebus multis..., rursum respexi quae scripseram veloci manu et nisus sum recolligere ordinate, cooperante mihi memoriae quo loquentis vocem audieram auditu et visu quo recordabar gestuum loquentis... Nec tamen apposui quidquam quod ipse non dixerat, nisi ubi distinctionem librorum Aristotelis logicalium amplius quam ipse dixerat, distinxi. Alia autem non apposui, nisi quod etiam loca auctoritatum aliquarum signavi ». *L. c.*, p. 275.

riportazione, questo carattere dell'opera si può desumere solo dall'esame del testo.

L'esame è interessante, perchè ci fa vedere la natura degli appunti presi a scuola. Mi permetto di citare qui qualche esempio preso dal Commento alle *Sentenze* di Giovanni da Parigi.

Giovanni Quidort, come baccelliere in teologia fece la sua *lectura super Sententias* a Parigi nell'ultimo decennio del secolo XIII (24). Il Commento è conservato in 7 codici calligrafici che presentano tutti un testo riportato. Si distinguono due riportazioni diverse (*a* e *b*) e, una di esse, si presenta in due redazioni diverse (*b'* e *b''*) fatte sulla stessa *reportatio* (25).

Constatiamo, prima di tutto, la fretta assillante in cui si trovava il riportatore. Tutto quello che facilmente ognuno avrebbe potuto completare in seguito, è omesso. La conclusione di un sillogismo è indicata solamente con « ergo etc. »; l'argomento *sed contra,* spesse volte accennato con le parole *Contrarium in littera;* parecchie volte, le obiezioni e il *Sed contra* mancano affatto: Vediamo dunque che il riportatore risparmiava il tempo e le sue forze per notare l'essenziale, escludendo il superfluo.

Un'altra osservazione: il riportatore riproduce lo stile oratorio del lettore. Nel mezzo ad un articolo, per eccitare l'attenzione, l'insegnante lancia una questione diretta. L'effetto è ottenuto: il riportatore nota la questione nei suoi appunti. Ecco alcuni esempi:

> Quid est ergo subiectum in theologia? (I, *Prooem.*, q. 1) - Quid ergo dicemus ad quaestionem? Estne esse proprium Dei? (I, d. 8, q. 1) - Sed numquid est ibi ordo naturae? (I, d. 20, q. 2) - Quid ergo est persona, vel quid habet rationem personae? (I, d. 23, q. 2) - Estne ergo unum in divinis? (I, d. 24, q. 1.).

Concludiamo: il riportatore si trova sotto l'influsso del lettore e segue gli impulsi dati da lui.

La questione: *Utrum potentiae animae sint ipsa essentia animae* (I, d. 3, q. 6) ci permette di fare ancora un'altra osservazione, di grande importanza. Giovanni Quidort vi cita l'opinione di Enrico da Gand, secondo la quale l'anima si identifica con le potenze e le potenze si identificano tra di loro. Probabilmente Giovanni ha dato un certo sviluppo a tale tesi che Enrico ha lungamente trattata nel suo *Quodlibet III, 14*. Il riportatore riassume tutto in un esempio concreto:

> Una (opinio) est quod sunt idem realiter, ita quod nec essentia a potentia, nec potentiae ad invicem differunt realiter. Unde, si differunt, hoc solum est in quantum secundum diversam informationem anima determinatur ad actum alium et alium. Hoc declarant per simile in ca-

(24) Cfr. J. P. MÜLLER, *La date de la lecture sur les Sentences de Jean Quidort*, in « Angelicum », 36 (1959), pp. 129-162.

(25) Per i particolari, cfr. J. P. MÜLLER, *Les reportations* (n. 5), pp. 368 sq.

> lore: videmus enim quod unus et idem calor non distinctus et est principium calefaciendi calefactibile et molliendi liquefactibile, sicut ceram, indurandi laterem, desiccandi lutum. Sic, dicunt, quod eadem substantia animae et est principium essendi, secundum quod dicitur essentia, et principium intelligendi, secundum quod dicitur intelligentia, et principium volendi, secundum quod vocatur voluntas.

Lo stesso vediamo più avanti nella stessa questione. Giovanni si ispira alla dottrina di Goffredo di Fontaines per distinguere tra accidenti invariabili e accidenti variabili: la differenza è illustrata con un esempio preso da Sant'Agostino: *aer — diaphaneitas* (*accidens invariabile*) — *luciditas* (*accidens variabile*). Anche qui l'esempio concreto ha più rilievo nella riportazione di Quidort, che non nel testo scritto da Goffredo (26).

Psicologicamente l'osservazione si spiega facilmente. Il concreto si afferra più facilmente che una spiegazione astratta a sviluppo esteso. Un esempio ben scelto può del resto aiutare a ricordare gli elementi essenziali di una tesi e a svilupparla in tutte le sue parti. È per questa ragione che il riportatore dà istintivamente grande peso agli esempi concreti.

Anche quando l'insegnamento prende una plasticità che più facilmente desta l'attenzione, gli appunti del riportatore sono molto espliciti. Così nella questione: *Utrum ideae sunt in Deo omnium quae novit* (I, d. 36, q. 6), a proposito della frase di Aristotele, *species sunt sicut numeri,* leggiamo questo testo:

> Exemplum: ecce dualitas; addas ei unitatem, erit trinitas et species determinata trinitatis. Addatur unitas, fit quaternitas, nec remanet trinitas actu in sua specie. Subtrahas similiter a quaternitate unitatem, remanet actu determinata species trinitatis, ita quod illa unitas tertia, quae non dabat primo esse specificum actu, quia non erat ultima in numero quaternario, in trinitario iam dabit esse actu specificum, et hoc per hoc, quia ipsa facta est actu ultima, quae primo non erat ultima nisi solum potentia.

Si ha la netta impressione che il lettore faccia qualche segno sulla lavagna: il che forse avrà determinato il riportatore a notare tutto per isteso.

Naturalmente incontriamo anche degli errori che si spiegano dal semplice ascolto della lezione. Eccone uno tipico: nella questione *Utrum caritas sit aliquid creatum in anima vel sit Spiritus Sanctus* (I, d. 17, q. 1), Giovanni cita un testo ben noto di Sant'Agostino che si trova anche in San Tommaso (*Q. d. de car.*, 2, obi. 1): « Omnia enim saeva et immania prorsus facilia et prope nulla efficit amor ». I due riportatori lo hanno notato diversamente:

l'uno (*a*) « omnia laeta facit amor »;

l'altro (*b*) « omnia suavia et levia facit amor ».

(26) Cfr. Godefredus de Fontibus, *Quodl.* VI, 4: Utrum substantia creata possit esse immediatum principium alicuius sui actus. Ed. M. De Wulf e J. Hoffmans, *Les Philosophes Belges*, 3 Louvain 1914, p. 119.

A questo fenomeno, erronea audizione, sono dovute probabilmente anche certe espressioni, che sarebbe difficile spiegare altrimenti. Nella questione *Utrum sit ponere fatum* (I, d. 39, q. 3) si trova l'espressione *geneastici*. Dal contesto risulta che significa *magi,* cioè persone che ammettono il fato ed esercitano pratiche relative; quelle persone insomma che Sant'Agostino chiama *mathematici* o anche *genethliaci*. Il *theta* greco è pronunciato *s* (troviamo per es. *arismetica*); l'inversione delle vocali è un fenomeno frequente. È possibile quindi che Giovanni abbia pronunciato *geneaslici,* il riportatore notasse *geneastici*.

Quanto ho detto finora c'impone un'altra questione piuttosto grave, quella cioè del valore del testo riportato: possiamo ritenere autentico un testo scolastico tramandato dalle riportazioni?

Alla questione fu dal De Rubeis risposto negativamente (27):

> Quibus (reportatis), utpote frequentius imperfectis, fides non habebatur, donec ab auctore diligentius recognita ac serio emendata fuissent.

Anche di recente si è detto che, in linea di massima, non si possono usare le riportazioni per giudicare o addirittura condannare il lettore (28).

Io non sottoscriverei a questi giudizi perentori. In questa materia non è possibile decidere in blocco, pro o contro. È molto probabile che esistessero delle riportazioni infedeli, che tradivano dunque il pensiero del docente. Ma senza dubbio ve n'erano delle altre, ritenute espressione autentica dell'insegnamento che riproducevano. Cercherò di mostrarlo a proposito di Giovanni Quidort, il quale riteneva egli stesso quali testimonianze autentiche del suo insegnamento le *reportationes* dei suoi discepoli.

Dopo la « lettura » sulle *Sentenze* di Giovanni Quidort, un censore anonimo ne estrasse varie proposizioni (*articuli*) riprensibili. Il fatto è venuto alla nostra conoscenza per uno scritto apologetico dello stesso Giovanni, nel quale egli si difende contro queste accuse. L'apologia comincia così (29):

> Istos articulos non dixi ut mihi imponuntur, et delatores non vidi nec audivi, et depositiones petivi et non habui. Paratus sum etiam sive per testes vel alia legitima documenta docere quod non dixi seu docui eo modo quo mihi impositi sunt. Si tamen dixi vel docui, quod non credo nec recordor, immo scio, haberi volo pro non dictis eo modo quo mihi imponuntur et hic scribuntur.

(27) *L. c.* (n. 13).

(28) L. MEIER, *Ueber den Zeugniswert der « Reportatio » in der Scholastik,* in « Archiv für Kulturgeschichte », 36 (1954), pp. 1-8.

(29) Di questo scritto, conosciuto sotto il titolo convenzionale di « Mémoire justificatif », conosciamo due frammenti contenenti 18 articoli. Il primo frammento (17 articoli) fu scoperto da P. GLORIEUX nel cod. Mazarine 3490 e pubblicato per le sue cure in « Revue des sciences philos. et théol. », 17 (1928), p. 407-413. Il secondo, l'articolo su *essentia et esse,* fu scoperto dal GRABMANN, nel cod. Vienna 2165 e pubblicato in edizione riveduta in « Recherches de théol. anc. et méd. », 19 (1952), pp. 343-351.

Dal testo risulta chiaramente che il censore, il quale allo stesso tempo era il delatore, ha conservato uno stretto anonimo. Risulta ancora ugualmente chiaro che la delazione è stata prodotta dopo l'insegnamento orale, cioè dopo la *lectura super Sententias*. La circostanza è messa in evidenza a proposito dei singoli articoli, e in termini molto chiari, per esempio:

> Et quia super hoc fui interrogatus extra scolas quo modo intelligerem, ideo extra scolas coram pluribus me explanavi dicens... Et hanc expressam declarationem feci in crastino legendo litteram in scolis et alias pluries in scolis et quaestionibus. (a. 1)
>
> Haec fuerunt praecise verba mea in lectione, et vertendo me ad fratres, signanter repetivi hoc... Nolui ergo tunc in lectione de controversia hac diffinire, sed solum dixi in quo omnes conveniunt, et subticui illud in quo varie loquuntur. (a. 9)
>
> Hoc in prima lectione, in responsione ad unum argumentum promisi dicere loco suo, sed in quarto libro, ubi hanc materiam ex intentione tractavi, exposui me... (a. 13)

Dunque, se la denuncia è stata fatta dopo l'insegnamento orale, è chiaro che l'unica fonte, dalla quale si potevano attingere le proposizioni, erano le riportazioni. I singoli articoli si leggono difatti nei codici a noi pervenuti.

Giovanni si dichiarò pronto a provare la sua innocenza « sive per testes vel alia legitima documenta ». Orbene, i testimoni che egli cita a suo favore sono i suoi discepoli, ed i legittimi documenti sono esclusivamente le riportazioni che essi hanno fatte sul suo insegnamento. Giovanni si è dato la pena di ricercarle e di verificarle. Tre volte cita la *reportatio* di un certo *Suit* o *Snit* (forse Hugo de Sueth o de Snaith O. P., inglese) (30). Un'altra volta dice: « Modum inquisitionis meae vidi in reportatione fratris N. et aliorum super quartum ». Non manca di rettificare all'occasione qualche espressione adoperata dal censore. Al terzo articolo formulato così: « Tantum peccaret Graecus conficiens in azimo, sicut Latinus in fermentato », Giovanni risponde: « Non dixi, nisi ut Thomas; nec dixi "tantum", sed "similiter"; unde reportationes de Suit et aliorum habent "similiter" » (31).

Per giustificarsi, Giovanni cita le opinioni di maestri scolastici, come fra Tommaso, Pietro di Tarentasia, Egidio Romano. Ma mai cita il suo proprio quaderno, dal quale ha letto le sue lezioni. Mai accusa le riportazioni di essere infedeli, nè oppone loro il suo testo autentico. Ciò significa evidentemente che egli ammetteva l'autenticità del testo riportato.

La nostra conclusione vale per le riportazioni di Giovanni Quidort, ma essa mostra in genere, che per lo meno non è lecito condannare come non autentico un testo per la sola ragione che è un testo riportato. Naturalmente, chi si

(30) Cfr. J. P. Müller, *Les reportations* (n. 5), p. 389. Nel cod. Mazarine 3490 sta scritto *de stō. vic.*, il quale si deve leggere *de sancto Victore*, come fece il Glorieux. Il nome (abbreviato) di *Suit* si legge però nel cod. Admont 60 contenente il Commento alle *Sentenze* di Giovanni Quidort

(31) Ed. Glorieux (n. 29), p. 408.

trova di fronte ad un testo riportato ed al testo stesso originale dello scrittore medioevale, deve dare la preferenza al testo definitivo scritto dall'autore, come del resto facciamo anche noi cercando sempre di usare le edizioni migliori. Il testo riportato però, pur essendo imperfetto, c'informa sull'insegnamento impartito a scuola, sulle opinioni professate, e sulle successive fortune della dottrina professata: se cioè è stata lodata o rifiutata.

Altri problemi ancora si pongono riguardo alle *reportationes*. Quando vi sono diverse riportazioni fatte da diversi studenti, esse differiscono molto l'una dall'altra; nel medio evo già si parlava di *bona reportatio, mala reportatio*. Come fare per ricostruire il testo pronunciato nella lezione?

Ma trattando in lungo e in largo tale questione, saremmo condannati ad abbandonare gli uomini per studiare dei problemi. Ho voluto evocare qui quel compito che gli studenti universitari del medio evo hanno disimpegnato. Molte opere scolastiche ci sono conservate solamente in riportazioni: il Commento di Sant'Alberto Magno sull'*Etica Nicomachea,* riportato da fra Tommaso d'Aquino, parecchie opere di San Tommaso, riportate dal *socius carissimus* Rainalda da Piperno, da Pietro d'Andria o da altri, vi sono ancora tante opere riportate da scolari anonimi. Opere che rendono testimonianza del lavoro umile, instancabile, perseverante degli studenti, che fanno toccare con mano la collaborazione, il contributo che gli studenti offrivano ai loro insegnanti nella ricerca della verità.

Roma, *Pontificio Ateneo S. Anselmo.*

Sommario L'uso di notare per iscritto un discorso, mentre viene pronunciato, è antico: s'incontra già al tempo di S. Agostino, poi al XII secolo nei monasteri cistercensi. La vita universitaria già dal sec. XIII impose questo uso, detto *reportatio,* adattato alle nuove finalità. Dopo un saggio di ricostruzione storica della *reportatio,* l'A. studia alcuni problemi di essa, appoggiandosi sui Commentari in Sentenze di Giovanni di Parigi: che cosa e come notavano i « reportatori », e conclude con la questione sulla autenticità dei testi riportati [G. M.].

Sommaire L'usage de noter par écrit un discours, pendant que l'orateur le prononce, est ancien: il se rencontre chez saint Augustin, puis au XII^e^ siècle, dans certains milieux monastiques. La vie universitaire, dès le XIII^e^ siècle, imposa cette tâche, appelée *reportatio,* aux étudiants qui s'efforçaient de la perfectionner dans la mesure du possible. Après un essai de reconstruction des opérations qu'elle comportait, l'auteur étudie certains problèmes de la *reportatio* à l'aide du Commentaire sur les Sentences de Jean de Paris: que notaient les reportateurs, comment le notaient-ils, pour terminer par la question importante de l'authenticité du texte reporté [G. M.].

Sumario El uso de anotar por escrito un discurso mientras lo pronuncia el orador, es muy antiguo: lo encontramos ya en San Agustín y a partir del s. XII en algunos ambientes monásticos. Desde el s. XIII la vida universitaria impuso a los estudiantes que querían perfeccionarse, la tarea de la *reportatio*. Tras un ensayo de reconstrucción de los momentos que la *reportatio* exigía, el autor estudia ciertos problemas de la misma, sirviéndose del Comentario a las Sentencias de Juan de París: qué anotaban los estudiantes y cómo lo hacían; concluye proponiendo la cuestión de la autenticidad de los textos *reportati* [G. M.].

Summary The practice of taking written notes, while the speaker is talking, dates back to ancient times: it is to be found in St. Augustine, then in the XII century, in certain monastic communities. Since the XIII century university life made this task, called *reportatio,* a practical necessity for the students who tried to improve its technique to the utmost. The Author, after having reconstructed the operations implied thereby, passes on to studying certain problems of the *reportatio* by availing himself of Jean de Paris' Commentary on the Sentences: viz., what the " reporters " used to note down, how they did it, and finally the question of the authenticity of the reported text [G. M.].

Summarium Schon zur Zeit des hl. Augustinus war es Brauch, die Worte eines Redners während seines Vortrages schriftlich niederzulegen. Im 12. Jahrhundert lebt dieser Brauch besonders bei den Zisterziensern wieder auf. An den Universitäten, vom 13. Jh. ab, hat die *Reportatio* eine den neuen Zielen entsprechende grosse Bedeutung. Aus verschiedenen mittelalterlichen Dokumenten versucht der Verfasser die Arbeit des Reportators zu rekonstruieren, um dann, an Hand des Sentenzenkommentars des Johannes von Paris, einige Probleme der *Reportatio* zu erörtern: was notierten die Reportatores und wie schrieben sie den Vortrag des Lehrers nieder; schliesslich stellt er die wichtige Frage der Echtheit des reportierten Textes [G. M.].

LA PUNIZIONE DEL PECCATORE NELL'INFERNO

E. QUARELLO

Sotto il velo immaginoso di un'opera letteraria, assai nota per la celebrità dello scrittore e l'interesse estremo del suo protagonista, il diavolo, la negazione dell'eternità dell'inferno s'accompagna ad un'idea, che, se supera il valore di una semplice presentazione artistica, non è così certa come l'eternità delle pene. I veri cristiani, si legge, penserebbero « che un Dio veramente Padre non possa *torturare* eternamente i suoi figliuoli; essi ritengono che un Dio tutto amore, quale fu presentato da Cristo medesimo, non possa *negare eternamente il suo perdono* neppure ai più famosi ribelli » (1).

Le pene infernali implicano veramente un intervento positivo di Dio, che punisce e tortura il peccatore, oppure sono solo il risultato di un ordine, indubbiamente voluto da Dio, ma in cui la pena è unicamente permessa, come è unicamente permesso il peccato, di cui essa sarebbe la conseguenza ineluttabile? H. Doms ha definito con cura la questione: « È molto importante sapere se il castigo dell'inferno comporti prima di tutto e principalmente il carattere di una pena positivamente inflitta dall'autorità o se esso non sia che una specie di maturazione e di complemento, in cui Dio si mantiene passivo » (2). Doms non nega che Dio possa punire quaggiù, in via straordinaria, il peccato con pene estrinseche, ma stenta a credere che il castigo definitivo dell'al di là si attui nello stesso modo (3).

Il nostro intento è quello di studiare se nell'esposizione integrale della dottrina cattolica sull'inferno, i teologi contemporanei includano necessariamente il principio di una pena vendicativa estrinseca.

Supponiamo il dogma dell'inferno eterno. La S. Scrittura ed il Magistero

(1) G. Papini, *Il diavolo,* Firenze, Vallecchi 1954, pp. 350.

(2) Cfr. H. Doms, *Zum Problem der Höllenstrafen,* « Theolog. Quartalschrift », 112 (1931), pp. 324-325. La pena inflitta *ab extra* è descritta come « die nur positiv d. h. durch ein freies Willensdekret der Obrigkeit verhängte Obrigkeitsstrafe » (p. 325).

(3) *Art. cit.*, p. 325.

anche solenne della Chiesa sono categorici al riguardo. Al tempo stesso si deve ammettere come implicitamente definito, che le pene del dannato non possono avere su di lui l'effetto di un emendamento salutare: in questo senso sono *vendicative*. Ci domanderemo soltanto se queste pene siano l'effetto di un nuovo intervento estrinseco di Dio oppure siano un effetto necessariamente connesso con la colpa (grave).

La ricerca acquista per noi un significato particolare. Precedentemente avevamo infatti mosso diverse difficoltà a coloro che su di un piano speculativo sostengono la necessità di un « malum poenae (vindicativae) *inflictae* propter malum culpae » (*). Si tratta ora di avvicinarsi più direttamente al dogma cristiano, per vedere se questa verità, che non ci appare sufficientemente provata con dati di ragione, si imponga nel tessuto concreto dei fatti rivelati.

Incominciamo coll'analizzare la realtà dell'inferno, riservandoci in seguito lo studio della Soddisfazione dolorosa di Cristo, del Sacrificio, del Purgatorio e di altre verità connesse con il principio in questione.

Il lettore gradirà certamente un'anticipazione delle nostre conclusioni. Allo stato attuale degli studi, non pensiamo che si possa difendere questa o quella teoria che incontreremo. Diciamo piuttosto che una spiegazione estrinsecista delle pene infernali, specialmente di quella del danno, si è venuta restringendo ad alcuni Autori, contrariamente a quello che si poteva considerare il comune consenso dei teologi.

La divergenza di opinioni, che si è venuta a creare, è per noi già significativa. Infatti, se le pene dei dannati possono essere considerate unicamente come la conseguenza, che scaturisce dall'intimo del peccato, il fatto dell'inferno potrebbe essere spiegato *senza il ricorso* all'idea di una pena vendicativa estrinseca e quindi non potrebbe essere invocato come una prova della sua validità.

Qui vorremmo semplicemente esaminare questa doppia serie di interpretazioni, che vengono date circa la pena del *danno* (§ 1) e quella del *senso* (§ 2).

1. La pena del danno

Nell'inferno il peccatore è privato della visione intuitiva del Sommo Bene. Nello spiegare questo fatto, la teologia ha seguito e segue tuttora due diverse tendenze.

Alcuni pensano che, in forza di un libero decreto divino, sia possibile optare per Dio o contro Dio soltanto in questa vita. Passato il tempo stabilito, Dio immediatamente non darà più la grazia e conseguentemente la gloria, a coloro che prima non la vollero ricevere. Anzi Dio infliggerà un castigo, la cui *eternità* si connette con la *gravità* delle colpe commesse.

(*) *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporanea*, Torino, S. E. I. 1958.

Altri sostengono che nell'istante della morte, l'uomo, per una necessaria legge di natura, permane immobile in quello stato di aversione o di conversione in cui attualmente si trova; come era impossibile che Dio quaggiù coabitasse col peccato dell'uomo, così ora Dio non vuole comunicarsi, perchè ciò non Gli è più possibile, almeno secondo le leggi della natura umana che ha creato. È il peccato che permane, e poichè ci sarà eternamente un disordine, ci sarà eternamente una pena intrinsecamente connessa con l'aversione dal fine ultimo.

Questa seconda prospettiva « è quella che invoca principalmente S. Tommaso. Egli propone anche altri argomenti... ma (questo) è formale e decisivo. I Salmanticensi stabiliscono da parte loro che il peccato è degno della pena eterna, indipendentemente dalla sua permanenza, con la sola considerazione della sua gravità (T. VIII) Disp. XVII, dub. III,§ 3. In questo essi sono del loro tempo. Sembra che l'argomento di S. Tommaso si sia imposto non senza una menomazione, ai teologi posteriori. Un esempio manifesto di questa storia è Lessio nel *De perfectionibus moribusque divinis libri* XIV, l. XIII, c. XXV, in cui l'eternità della pena è giustificata non con la permanenza del peccato, che è una posizione che si confessa essere difficile (in virtù di un argomento, che misconosce la nozione tomista di pena), ma con l'infinità del peccato considerato in se stesso (...). *Così si pensa oggi comunemente;* la perfezione della teologia non ne ha guadagnato » (4).

La posizione tomista però è andata sempre più acquistando terreno, sicchè attualmente sarebbe difficile qualificare l'altra *doctrina communis*.

Fra i manuali di teologia, alcuni fra i più noti continuano a ritenere che la negazione della grazia precede, *natura prior*, la fissazione della volontà del dannato nel suo peccato; è Dio, che cessato il tempo della prova, per sua libera decisione non vuole più dare la grazia; a questa privazione segue l'ostinazione nel male (5). La pena del danno, che vi è connessa, viene così attribuita principalmente a Dio. Si ricordino L. Lercher-F. Dander (6), I. F. Sagües (7), H. Lennerz (8).

La tesi tomista invece non era soltanto difesa nel Commento alla *Summa* di R. Garrigou-Lagrange (9), ma apparve anche nel trattato di L. Billot (10), a cui si riferiva il manuale di J. M. Herve (11); più recentemente A. Piolanti (12)

(4) Th. Deman, in *D. T. C.*, art. *Péché*, col. 220. - La nozione tomista della pena si fonda principalmente, secondo l'Autore, nella reazione dell'ordine violato (*Ibid.*, col. 217).

(5) Per « ostinazione » intendiamo qui la permanenza irrevocabile dell'aversione da Dio della volontà del dannato e la sua incapacità di una penitenza salutare; non includiamo necessariamente una radicale incapacità a porre qualsiasi atto buono, che del resto viene comunemente ammessa.

(6) *Institutiones Theologicae Dogmaticae* [3], IV/2, Oeniponte, Rauch 1949, p. 426; pp. 524-527.

(7) *Sacrae Theologiae Summa*, IV, pp. 979-980.

(8) *De novissimis* [5], Romae 1950, pp. 87-99.

(9) *De Deo Trino et Creatore* [2], Torino, Marietti 1951, pp. 370-372; pp. 400-404.

(10) *De personali et originali peccato* [6], Romae 1931, pp. 88-102.

(11) *Manuale Theologiae Dogmaticae*, IV, 1951, pp. 602-603.

(12) *De novissimis* [3], Torino, Marietti 1950, pagine 48-49.

sostiene la stessa posizione, mentre M. Schmaus (13), pur sottolineandone i punti oscuri, la difende brillantemente.

Aggiungiamo che la maggior parte degli Autori, che hanno affrontato direttamente il problema in opere non destinate alla scuola, afferma la dottrina di una necessaria immobilità che sopravviene nell'anima separata. H. Doms già ricordato e H. Rondet (14) — che si segnalano però, come vedremo, specialmente per la loro concezione sulla pena del senso — adottano lo stesso pensiero. La citazione di P. Claudel che chiude il volume sull'*Inferno* composto da un gruppo di specialisti francesi (15): « L'Enfer ne vient donc pas de Dieu, il vient d'un empêchement à Dieu de la part du pécheur » (16), pare si addica a tutto il contenuto del libro ed in particolare alle riflessioni teologiche di Ch.-V. Heris (17) e di J. Guitton (18). Oltre a E. Mersch (19) e A. Michel (20) che riprende la dottrina di Billot, si ricordi la *Initiation Théologique* (21). Infine due Autori, che scrivono da un punto di vista prevalentemente filosofico e che raggiungono la stessa conclusione: A. Marc (22) e J. Maritain (23).

I dizionari e le enciclopedie si orientano nella medesima direzione: se il *Dictionnaire d'Apologétique de la Foi Catholique* (1925) accenna solo a questo argomento per rispondere all'obiezione di una possibile conversione nell'al di là (24) e se il *Dictionn. de Théol. Catholique* all'articolo *Enfer* (1924) attribuisce a Dio, sia pur a modo di privazione, l'inflizione della pena del danno (25),

(13) *Katholische Dogmatik*, IV/2 *Von den Letzten Dingen* [4], München, Hüber 1953, pp. 188-189; pp. 203-204. Schmaus si rifiuta di giustificare l'eternità dell'inferno con la gravità della colpa, obiettando con Scoto, che anche la pena riveste già una certa infinità per la sua relazione che ha con Dio, senza che se ne debba ammettere l'eternità (p. 203).

(14) *Les peines de l'enfer*, « Nouv. Rev. Théol. », 67 (1940), pp. 402-403; *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, Paris, Ed. Spes 1945, pp. 105-107 con citazioni de *L'Action* e di *L'être et les êtres* di M. Blondel, pp. 126-127.

(15) *L'Enfer*, Paris, Edit. de la « Rev. des Jeunes », 1950.

(16) *Du mal et de la liberté*, *op. cit.*, p. 349.

(17) *Le dogme de l'enfer et la théologie*, *op. cit.*, pp. 263; pp. 281-284.

(18) *L'enfer et la mentalité contemporaine*, *op. cit.*, pp. 346-347.

(19) *La théologie du Corps Mystique*, pp. 303-304.

(20) *Les mystères de l'au-delà*, Paris, Téqui 1953, pp. 13-17; pp. 62-67. Questo volume, che è una rielaborazione di *Les Fins dernières*, riassume anche tutto quello che fu scritto dall'Autore sull'argomento. Cfr. Introd., p. V.

(21) Cfr. A.-M. Henry, *Le retour du Christ*, IV, pp. 860-865. La tavola riassuntiva sulla « pena » (p. 881) raccoglie le tradizionali suddivisioni.

(22) *La dialectique de l'agir*, Lyon, Vitte 1949, pp. 517-518.

(23) *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui 1951, pp. 189-190. Questo brano di Maritain è citato integralmente e condiviso da Ch. Journet, *L'univers de création ou l'univers antérieur à l'Eglise*, « Revue Thomiste », 54 (1954), pp. 40-41. - Cfr. anche l'interessante comunicazione di S. Mañera, *La razón ante la pena de daño*, Semanas Españolas de Filosofia, Madrid 1955, pp. 539-544. - Si vedano infine due articoli di S. Fruscione, che espongono la stessa tesi: *Gli uomini parlano dell'inferno*, « Civiltà Cattolica », 103 (1952), IV, pp. 3-13; *L'inferno non distrugge l'amore*, « Civiltà Cattolica », 105 (1954), I, pp. 45-48.

(24) Cfr. P. Bernard, voce *Enfer*, I, col. 1397.

(25) Cfr. M. Richard, V, col. 115. Il verbo « infliggere » non sembra usato a caso, appunto per dire che la pena del danno non è una semplice pena concomitante. « La causa efficiente della pena concomitante, depravazione della volontà, disordine delle facoltà, rimorsi ecc. è ancora lo stesso peccatore col suo peccato e la coscienza del suo peccato; Dio non è che la causa efficiente indiretta, come autore della natura con

Th. Deman, trattando del peccato nello stesso dizionario (1933), sostiene chiaramente, come fu detto poc'anzi, la permanenza del peccato, a cui segue necessariamente la pena. Ed in una più recente enciclopedia, *Catholicisme* (1956), leggiamo: « L'eternità della dannazione non fa difficoltà nè alla giustizia nè alla bontà divina; poichè non è Dio che rigetta il peccatore: è il peccatore che rigetta Dio. Egli tollera questo rifiuto, perchè non vuole una sottomissione che s'imponga con una costrizione, non essendo più questo amore; ma Dio non è in causa... Con la scuola tomista crediamo impossibile che Dio fissi il dannato nel male » (26).

Tutti questi Autori concordano nell'affermare che nell'anima umana, quando si separa dal corpo, si stabilisce necessariamente uno stato di immobilità nell'aderire a quello che l'uomo nell'ultimo istante della sua vita terrestre aveva abbracciato come suo ultimo fine. Con la morte, dicono (27), la nostra libertà cessa di essere *flessibile,* perchè manca ormai l'attrattiva dei molteplici beni finiti, a cui si poteva peccaminosamente aderire come al bene sommo. « Quando igitur (anima) erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius in quantum ad desiderium ultimi finis;... quia *immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis* » (28).

La fissazione nel male è così sullo stesso piano dell'ostinazione dell'angelo. La condizione di separazione dal corpo completa ciò che era stato incominciato quaggiù. « Nel primo istante di separazione dell'anima dal corpo, il merito o il demerito dell'ultimo istante di unione col corpo diventano definitivi per il modo (intuitivo) di conoscere » (29) che si possiede.

Questa dottrina, com'è noto, ha ricevuto un ulteriore sviluppo. Alcuni scrittori hanno pensato che il nostro spirito abbia ancora la capacità di una libera scelta nel primo istante *dopo* la morte, perchè soltanto un atto assolutamente irrevocabile, come è quello compiuto nel pieno dominio di sè, senza l'impaccio dei sensi, potrebbe essere la causa proporzionata dell'ostinazione che eternamente ne seguirà (30). L'opinione, in quanto protrae il tempo della prova *oltre* la

le sue leggi essenziali. Ma l'inferno consiste propriamente nelle pene del danno e del senso. Dio ne è la causa efficiente, in quanto le *infligge* al peccatore; infligge la pena del danno a modo di privazione e quella del senso con un'azione positiva... » (*Ibid.*). Alcune colonne prima (104) l'Autore, distinguendo la pena inflitta dalla concomitante, dice che la prima è quella « inflitta dal di fuori, la sola che corrisponde direttamente al *reatus poenae,* quella che il custode dell'ordine infligge al colpevole ». La pena del danno e del senso entrano in questa categoria. Richard avrebbe avuto modo di precisare il suo pensiero, se avesse trattato dell'ostinazione dei dannati, la cui trattazione viene rimandata alla voce corrispondente, che non apparve però nel *D. T. C.*

(26) Cfr. G. Jacquemet, *Catholicisme,* voce *Enfer,* IV, p. 185.

(27) Abbiamo presenti specialmente Billot e Garrigou-Lagrange nei testi citati.

(28) *C. G.,* IV, 95.

(29) Garrigou-Lagrange, *op. cit.,* pp. 402-403. « ... pro homine obstinatio causatur *inchoative* ab apprehensione mobili talis finis in via et *completive* ab immobili apprehensione existente in anima dum est separata » (p. 402). E cita il commento di Silvestro da Ferrara del passo citato del *C. G.*

(30) Cfr. P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières,* « Nouv. Rev. Théol. » 39 (1932), pp. 865-892. *In hora mortis,* « Mélanges Sc. Rel. », 6 (1949), pp. 185-216. - J. Manyá, *Theolo-*

morte (31), viene comunemente rigettata, perchè contraddice una verità ritenuta *de fide divina et catholica* (32).

Un argomento ancora recato a favore di questa dottrina è *la via dell'esclusione*. J. MANYÁ ha notato che se si nega la permanenza necessaria dello stato di colpa nella vita futura, o si attribuisce a Dio il male dell'ostinazione o se ne cerca la causa in una impossibilità morale interna. Alla prima difficoltà non sembra possano sfuggire non solo alcuni antichi nominalisti (Aureolo, Occam) che ponevano nell'anima del dannato una positiva inclinazione al male, infusa direttamente da Dio, ma anche coloro che pongono a causa dell'ostinazione una semplice negazione dell'aiuto divino, sia nella forma vasqueziana (negazione della « cogitatio congrua ») che in quella molinista (negazione del concorso generale per agire onestamente). Se l'aiuto divino è strettamente necessario per evitare l'ostinazione e non viene concesso da Dio, Egli diventa — secondo Manyá — necessariamente l'autore del male (33).

Queste ultime spiegazioni, di fatto, non sono più difese dai teologi contemporanei. Fra gli oppugnatori della sentenza tomista, si è imposta la tesi suareziana di un'impossibilità morale interna al dannato, il quale vedendosi in uno stato miserevole, senza speranza alcuna di remissione di fronte a Dio che soltanto fa valere la Sua giustizia contro di lui, viene a trovarsi nella situazione di non poter più ritrattare la sua colpa (34). Manyá obietta ancora che è impossibile spiegare l'*assoluta* impossibilità di una conversione nell'inferno con un'impossibilità di indole *morale*. La fede cattolica, secondo cui nessun dannato eternamente si pentirà, non si può fondare in una sola impossibilità dovuta ad un complesso di elementi che non possono escludere del tutto la contrizione del peccatore (35).

La posizione suareziana obietta sovente un testo della *Sapienza* (5, 1-15), in cui si affermerebbe che il dannato compie atti di pentimento, che sono privi di una qualsiasi efficacia, perchè Dio non vuol più accettarli. Vengono poi riprese

gumena, II De ratione peccati aeternam poenam inducentis, Dertosae 1947, Capi VII-VIII.

Si noti che questi Autori non dicono che Dio conceda positivamente al peccatore in quell'istante decisivo una grazia ed un'illuminazione speciale. Sarebbe soltanto conforme alla *natura* dell'uomo, che possa decidersi ancora in quell'istante.

(31) Se tuttavia si ritenesse che l'ultimo atto, posto prima che l'anima abbandoni il corpo, *coincida di fatto* col primo istante della nuova vita (come sembra insistere GLORIEUX nell'art. *Fieri est factum esse,* « Divus Thomas (Plac.) », 15 (1938), pp. 254-278 e MANYÁ, *op. cit.*, p. 284, n. 1 e *passim*), questa posizione dev'essere discussa principalmente su di un piano psicologico. In ogni caso dovrà poi ancora essere provato che tutti possano esercitare un atto di libertà nell'ultimo istante della vita.

(32) Si veda per questa ed altre qualificazioni teologiche, SAGÜES, *op. cit.*, pp. 878-879. L'infima è quella di OTTEN: « sententia omnino certa et communis » (*ibid.*). - Criticano Glorieux, A. D'ALES, *La lucidité des morts,* « Etudes », 214 (1933), pp. 314-317; A. VANDERBERGHE, *De morte, status viae termino,* « Coll. Brugenses », 36 (1936), pp. 304; 428-454.

(33) MANYÁ, *De ratione peccati...*, pp. 194-196.

(34) LENNERZ, *op. cit.*, pp. 97-98; SAGÜES, *op. cit.*, p. 981; LERCHER-DANDER, *op. cit.*, p. 526. Alla tesi suareziana ricorre J. MARTINEZ GOMEZ, *¿Que hay sobre el infierno?* Madrid, Ed. « Razón y Fe », (1936), pp. 46-47. - PESCH, *Praelectiones dogmaticae,* IX (1923), pp. 345-347 unisce l'impossibilità morale alla negazione della grazia: « obstinationem provenire tum ex defectu omnis gratiae, qua damnati juventur ad bene agendum, tum ex summa miseria, in qua continuo versantur » (p. 345).

(35) Cfr. MANYÁ, *op. cit.*, pp. 197-205.

alcune obiezioni di J. Stufler di indole speculativa: da un lato si criticano alcuni punti dell'analisi tomistica sulla vita angelica e dall'altro si chiede ai tomisti la spiegazione di due fatti. Se l'ostinazione nel male è dovuta ad una interna fissazione da parte del dannato nello stato di peccato, si può forse ancora affermare che il peccatore *soffre* per la mancanza di Dio? Come si spiegherebbe con sole cause intrinseche al peccatore, l'ostinazione nel peccato grave di quel dannato, che si trova all'inferno, avendo già ritrattato il suo peccato con un atto di *attrizione,* senza tuttavia essersi accostato al Sacramento della Penitenza? (36).

*

Non decideremo qui quale delle due opinioni sia in possesso della verità. Segnaleremo soltanto due testi di Pio XII, che si riferiscono al nostro argomento e indicheremo in un secondo momento come il testo della *Sapienza* citato dai suareziani non imponga nessuna delle due teorie.

Nel discorso al XIII Congresso Internazionale di Psicologia applicata (10 aprile 1958), che raccoglie in sintesi i principi fondamentali che regolano i rapporti fra morale e psicologia (37), il Santo Padre concludeva l'esposizione del concetto di « personalità » con il seguente rilievo:

> « Infine per comprendere la personalità, non bisogna far astrazione dal suo aspetto escatologico. Fino a quando l'uomo vive sulla terra, egli può volere sia il bene come il male; ma una volta separata dal corpo con la morte, *l'anima resta fissata in quelle disposizioni acquisite durante la vita.* Dal punto di vista morale e religioso, l'elemento decisivo nella struttura della personalità è precisamente l'atteggiamento che essa, con la sua stessa natura, assume di fronte a Dio. Se essa è orientata verso di Lui, lo rimarrà; se, al contrario, essa se ne è allontanata, *conserverà la disposizione che si è volontariamente data* » (38).

Queste parole sembrerebbero esprimere il nucleo dalla dottrina di S. Tommaso, anche se prescindono dai complessi ragionamenti che sottintende la prova tomista.

Precedentemente il Sommo Pontefice, in occasione del VI Congresso Nazionale dei Giuristi Cattolici Italiani, aveva sottolineato il valore del *libero decreto divino,* che ha stabilito una pena eterna.

> « La rivelazione e il magistero della Chiesa stabiliscono fermamente che, dopo il termine della vita terrena, coloro che sono gravati da colpa grave subiranno dal supremo Signore un giudizio ed una esecuzione di pena, dalla quale non vi è alcuna liberazione o condono. *Iddio potrebbe*

(36) J. Stufler, *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod,* Innsbruck 1903, pp. 105-117; Pesch, *De novissimis,* n. 669; Lennerz, *op. cit.,* pp. 96-97; Sagües, *op. cit.,* p. 980; Lercher-Dander, *op. cit.,* p. 526.

(37) Cfr. M. Viglietti, *Psicologia e Morale,* « Orientamenti Pedagogici », 5 (1958), pp. 683-696. Traduzione parziale del discorso con commento.

(38) « L'Osservatore Romano », 11 aprile 1958, p. 1, coll. 4-5 (nostra traduzione).

> *anche nell'al di là rimettere una simile pena; tutto dipende dalla sua libera volontà;* ma Egli non l'ha mai accordata, nè mai l'accorderà. Se questo fatto si possa *sicuramente dimostrare con la sola ragione naturale* — alcuni l'asseriscono, altri lo mettono in dubbio —, non è qui il caso di discutere. Ma gli uni come gli altri portano nei loro argomenti *ex ratione* considerazioni le quali indicano che una tale disposizione di Dio non è contraria ad alcuno dei suoi attributi... » (*A.A.S.* 47 (1955), p. 79).

Si noterà come dopo l'accentuazione della volontà divina (« Iddio potrebbe anche nell'al di là rimettere una simile pena; tutto dipende dalla sua libera volontà »), Pio XII non si pronunzia sulla questione se l'eternità dell'inferno « si possa sicuramente dimostrare con la sola ragione naturale » e quindi, ci sembra non escluda la possibilità di indagare sulla *ragione* del decreto divino, che apparirà tanto più fondato sulla *volontà* divina, quanto meno costringente sarà stata la ragione indicata.

In secondo luogo si deve notare che il testo della *Sapienza, 5, 1 sg.* non parla di un *atto di pentimento,* che il peccatore, sia pure infruttuosamente, farebbe dopo morte. L'idea sarebbe suggerita secondo molti dal verbo μετανοοῦντες, « poenitentiam agentes » (v. 3). Il loro reale pentimento è privo di valore, perchè è cessato « il tempo della pietà » (39).

Altri interpretano μετανοοῦντες come un certo pentimento, che non indica un'autentica ritrattazione della colpa, ma che è semplicemente causato dalla *pena* che soffrono (40).

La spiegazione migliore ci sembrerebbe tuttavia quella che ammette nell'empio una sola « mutazione di pensiero », intesa come un riconoscimento di quell'errore da loro commesso durante la vita, quando giudicarono falsamente la vita dei giusti. Questa « mutazione di pensiero » corrisponde perfettamente a quanto si dice degli empi, già all'inizio del capo II: « *Dixerunt enim cogitantes apud se non recte* (v. 1) e verso il termine del medesimo: *Haec cogitaverunt, et erraverunt: excaecavit enim illos malitia eorum* » (v. 21). La confessione stessa dei peccatori si riduce alla dolorosa constatazione di un errore: « *Hi sunt quos habuimus aliquando in derisum et in similitudinem improperii. Nos insensati, vitam illorum aestimabamus insaniam et finem illorum sine honore; ecce quomodo computati sunt inter filios Dei et inter sanctos sors illorum est* » (vv. 3-5).

Dal punto di vista speculativo, non ci si deve nascondere la fitta oscurità che circonda la vita degli angeli, alla cui psicologia si ricorre, per spiegare la fissazione dell'anima umana nell'ultimo istante della vita. È veramente difficile concepire come uno spirito puro non possa ritornare sulla sua decisione. Se l'argomento tomista, basato sull'analogia con gli angeli, non sembra quindi

(39) Così Fr. Feldmann, *Das Buch der Weisheit*: (Bonner Bibel) VI/4, Bonn 1926, p. 45; J. Werber, *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) VI, 1946, p. 430. Nel *TWNT* manca questa citazione.

(40) Cfr. R. Cornely - Fr. Zorell, *Commentarius in librum Sapientiae*: (Cursus Scripturae Sacrae) 1910, p. 180. - E. Osty, *La Sagesse*: (Bible de Jérusalem) 1950, p. 47 usa l'espressione più generica: « pieni di rimorsi ».

apodittico, non appare tuttavia nemmeno assurda la scomparsa, con la morte, di quella mobilità della volontà umana, per cui l'adesione o l'aversione dal fine ultimo non potevano mai essere pienamente definitive.

Secondo Manyá, la visione tomista non renderebbe impossibile la spiegazione di due fatti, opposti dai suareziani: il dolore *sofferto* dai dannati, che si sono automaticamente ostinati nel peccato e la dannazione di colui, che muore *attrito* per i suoi peccati gravi, non confessati.

Infatti, egli dice, se la colpa è resa maggiormente possibile quaggiù, perchè non sempre se ne avvertono immediatamente le penose conseguenze, l'ostinazione nel male nell'al di là rivelerebbe la vera natura del peccato, universalmente ammessa, cioè l'atto di *superbia,* che rifiuta Dio, pur vedendo che in Lui solo è riposta la felicità e la gioia. Si preferisce così soffrire senza Dio, piuttosto che accettare la Sua gioia. Mysterium iniquitatis!

Se si considera poi che colla sola *attrizione* si ha soltanto una conversione imperfetta, senza grazia santificante, allora l'ostinazione del peccatore attrito, quale si ha in punto di morte, non sarebbe che la continuata privazione della grazia divina, causata dalla precedente *aversio a Deo* (41).

Si noti ancora che dall'accettazione della dottrina tomista non si giunge necessariamente a definire il carattere intrinseco della pena del danno. La premessa tomista si deve accompagnare a quell'altra dell'assoluta impossibilità di coesistenza fra il peccato e la grazia, che implica a sua volta l'incompossibilità dell'ostinazione nel male e della visione beatifica. Coloro che ammettessero soltanto un'incompossibilità morale fra i due termini, devono ammettere che la privazione della grazia e della gloria è dovuta ancora, nonostante la priorità dell'ostinazione, ad un decreto positivo della libera volontà divina. Ci connettiamo a questo punto con quanto abbiamo detto in uno studio precedente (42). Bisogna certo riconoscere una parte di Dio nella privazione della grazia. Ma, come allora dicevamo, se si ammette che Dio, in questa negazione, è secondo, rispetto all'iniziativa peccaminosa della creatura, che causa *effective* e *ex natura rei* la privazione della grazia, rendendone metafisicamente impossibile la recezione, allora lo stesso principio vale circa la privazione della visione beatifica di fronte all'ostinazione del dannato. Dio non vuole comunicarsi al peccatore nel-

(41) Cfr. Manyá, *op. cit.*, pp. 152-154. È discutibile tuttavia questo particolare: « accedente... novo post mortem psychico statu, attritio in peccatum aut in perfectam contritionem sponte resolvitur » (p. 154). Ritorna qui la discussione sul nuovo stato dell'anima: deve considerarsi il primo istante della nuova vita o l'ultimo della presente vita? I due istanti coincidono? Cfr. la nostra nota 31. - Billot evita la questione, scrivendo semplicemente: « Hinc etiam apparet quid sentiendum sit de eo qui in statu peccati decederet absque sacramento post actum contritionis imperfectae. Iste, utpote habitualiter conversus ad creaturam ut ad finem ultimum, *in eo fine maneret perpetuo obstinatus,* non obstante actu attritionis praecedente, qui nihil aliud foret quam initialis motus ad rectificationem, effectu non secuto. Caeterum, sicut anima decedens in charitate necessario retractat quidquid egit praeter finem charitatis (i peccati veniali?): ita anima decedens in mortali, necessario etiam retractat quidquid egit praeter finem cupiditatis, cui iam incipit immobiliter adhaerere ». (*De Ecclesiae Sacramentis* [4], Romae 1908, II, pp. 142-143, n. 1).

(42) Cfr. *Peccato e castigo...*, pp. 39-41.

l'inferno, perchè non può essere ricevuto. Questo diventerebbe possibile soltanto, quando il dannato acconsentisse liberamente al dono divino.

Chi infine, pur sostenendo la priorità dell'ostinazione rispetto alla privazione della grazia e l'incompossibilità metafisica fra ostinazione e grazia, ammettesse un intervento estrinseco punitivo di Dio, in forza del principio: *malum culpae meretur inflictionem poenae* (*vindicativae*), aprirebbe la questione da noi discussa anteriormente: la pena dev'essere inflitta *ab extra* con un atto positivo del Supremo Signore oppure essa non è che l'effetto *necessariamente* concomitante la colpa (attuale) e, nel nostro caso, l'ostinazione nella colpa?

Se prima avevamo sottoposto alla critica le ragioni speculative addotte in favore di una pena vendicativa estrinseca, ora ci sembra di poter aggiungere: *la pena del danno nell'Inferno non è un argomento sufficiente per giustificare il principio di una punizione estrinseca di Dio nei riguardi del peccato.* Non ci sembra infatti esserci tra i teologi quel consenso, che permetta di accertare con sicurezza se la privazione della visione di Dio sia dovuta ad un Suo atto di volontà, mentre un gruppo notevole di scrittori spiega il fatto della privazione del Sommo Bene, come effetto metafisicamente connesso con la permanenza della colpa, che a sua volta sarebbe un effetto che si produce necessariamente nel momento della separazione dell'anima dal corpo. Tutti concordano senza dubbio nell'ammettere il libero decreto divino dell'elevazione alla grazia. Il dissenso rimane nel determinare se la pena del danno implichi o no un ulteriore decreto positivo di Dio.

2. La pena del senso

Sulla pena del senso si può dire che esiste in questi ultimi anni un accordo generale fra i teologi nel descriverne le note essenziali. La si definisce come una realtà creata, materiale, che reca dolore al dannato, estrinseca ad esso. Anche sulla natura del *fuoco* — a parte il valore più o meno dogmatico attribuito al *Decreto della S. Penitenzieria* (30-6-1890) (43) — si conviene ormai dalla grande maggioranza dei teologi che si debba intenderlo non come un fuoco metaforico — il contrario sarebbe almeno temerario — ma come una realtà avente effetti analoghi al nostro fuoco di quaggiù (44).

Fra i cattolici due Autori soltanto hanno negato l'estrinsecità rispetto al dannato, della pena del senso in genere e del fuoco in particolare: H. Doms e E. Mersch.

Il primo pone molto chiaramente il problema della connessione delle pene

(43) Inclinano ad accentuarne il valore disciplinare A. Minon, *La doctrine catholique sur l'enfer*, « Rev. Eccl. de Liège », 35 (1948), p. 334; H. Lange, « Scholastik », 6 (1931), pp. 91-92; H. Doms, *Zum Problem der Höllenstrafen*, p. 323, n. 3.

(44) Cfr. A. Vanderberghe, *De igne inferni*, « Collationes Brugenses », 36 (1936), p. 377, n. 2 con bibliografia. Il consenso è meno evidente per ciò che riguarda l'analogia degli effetti tra il « fuoco » dell'inferno ed il nostro.

dell'inferno col peccato e sostiene che questo, e non un nuovo atto divino, sia l'unica radice da cui necessariamente sgorgano tutte le pene infernali (45). Dopo aver indicato con alcuni testi, come in S. Agostino e S. Tommaso venga affermata una pena intrinseca all'ordine delle cose ed una estrinseca inflitta da Dio (46), l'Autore tratta simultaneamente della pena del danno e del senso: entrambi sono il risultato immediato della « tensione (che esiste) fra lo stato reale del dannato e la sua perfezione quale fu voluta da Dio » (47). La pena del danno ha un primato e poichè la privazione di Dio invade tutto l'essere del dannato, anche il corpo ne risentirà necessariamente, data la stretta unità del principio materiale con quello spirituale (48). I tormenti dell'inferno non si possono così ridurre ad uno stato puramente spirituale ed un'interpretazione del fuoco che prescinda da un fattore materiale è inammissibile (49).

La materialità della pena del senso non è però affatto assicurata in Doms per gli angeli ribelli e nel periodo che intercorre fra la morte e la risurrezione finale dei corpi. Molto probabilmente è per questo intervallo che egli ritiene possibile un'interpretazione semplicemente metaforica del fuoco, circa la quale ha sottolineato l'assenza di una decisione dottrinale (50).

Pure E. Mersch non sembra evitare del tutto questa difficoltà, quando dice — dopo di aver parlato anch'egli di una necessaria ripercussione del dolore dell'anima sul corpo — che l'anima dopo morte soffre non soltanto in se stessa, ma anche nella relazione che essa ancora mantiene verso il suo corpo (51). È difficile vedere in questa relazione una realtà materiale sensibile.

In entrambi gli Autori poi, non viene salvaguardata l'estrinsecità della pena del senso rispetto all'uomo, considerato nella sua completezza. Non è sufficiente secondo il consenso generale dei teologi, ammettere che il fuoco sia estrinseco all'anima, ma dev'essere concepito estrinseco al corpo stesso risuscitato e a quel rapporto individuale che l'anima, secondo alcuni, conserverebbe verso la propria materia, da cui rimane separata fino alla risurrezione.

Questa spiegazione della pena del senso è quindi troppo intrinsecista. È stato H. Rondet che ha saputo dare una soluzione che, rispettando tutti i dati

(45) Doms, *art. cit.* Citeremo regolarmente la trad. francese di B. Lavaud, *Autour du problème des peines de l'enfer,* Suppl. à « La Vie Spirituelle », Oct.-Nov. 1939 [16] - [41]. Omettiamo le parentesi nella citazione delle pagine.

(46) *Art. cit.*, pp. 21-24.

(47) *Art. cit.*, p. 26.

(48) *Art. cit.*, pp. 26; 30-32.

(49) *Art. cit.*, pp. 32; 40.

(50) A. Deneffe recensendo in « Scholastik », 7 (1932), p. 620 l'articolo di Doms, osserva che questi compromette *simpliciter* la realtà materiale del fuoco. Questo giudizio tuttavia è esagerato.

(51) Cfr. E. Mersch, *La théologie du Corps Mystique,* I, p. 304. Riportiamo l'intero passo un po' difficile: « L'âme (dopo morte e prima della risurrezione) garde rapport au corps, quoique ce rapport ne soit plus le même: il est même rendu plus étroit — comme une *alligatio* — per le péché, qui est un asservissement à la matière. L'âme demeure ce qu'elle est par essence, l'unité du monde matériel; elle l'est autrement et de façon plus pleine, puisqu'elle est au stade final; seulement, elle l'est de manière faussée et contraire à cause de son péché. Aussi le déchirement qui est en elle sera aussi *dans ce rapport à la matière* et la douleur qu'il cause lui reviendra, comme par un choc en retour, de cet univers du dehors, qui rest toujours l'univers humain. Même en cela, par conséquent, le châtiment ne fera qu'exprimer ce qu'est le péché et il restera intérieur au pécheur comme pécheur ».

voluti dalla teologia cattolica sulla realtà della pena del senso, elimina però l'idea comunissima di un intervento positivo divino, che applica direttamente la sua potenza ad un agente materiale, per far soffrire i reprobi (52). La dottrina è senz'altro nuova; venne accettata « salvo meliori iudicio » da A. Minon (53), da A. Piolanti (54) e da Ch. Journet, che la espone sinteticamente così: « ... i demoni ed i dannati si sono sollevati contro l'ordine creato dell'universo, indistruttibile dalla Saggezza che lo ha prodotto; la loro sofferenza, la pena del senso, finita in intensità, è di rimanere schierati eternamente contro l'universo; l'ordine universale fatto per esaltarli, non può più ormai fare altro con la sua esistenza che opprimerli » (55).

Rondet avanza una spiegazione ulteriore: l'anima del dannato, prima ancora di essere riunita al corpo, conserva un rapporto reale con l'universo della creazione. Incominciando da un piano intenzionale, se si considera che le cose materiali hanno la tendenza ad essere assimilate dall'intelletto umano, che a sua volta deve riferirle al centro unico della loro esistenza, a Dio, si può facilmente pensare al dolore che causa nell'anima del dannato il contrasto fra la vera visione del mondo e quella completamente falsa che possiede la sua mente, la quale egoisticamente si è costruita nel proprio io un nuovo centro di unificazione dell'universo. Due universi, di cui uno certo completamente fittizio, sono in collisione. Se si aggiunge a ciò lo spettacolo dell'universo nel suo cammino storico verso Cristo, due concezioni della storia vengono nuovamente a cozzare fra loro ed il peccatore, abbracciando ostinatamente l'una, percepisce l'unica verità dell'altra, simile al paranoico che può avvertire in alcuni casi lo sdoppiamento di due mondi e di due personalità, incapace di superare l'antinomia. Rondet nota che ciò non può ascriversi solo alla pena del danno, precisamente perchè il dannato non si trova solo di fronte a Dio, ma anche di fronte all'universo materiale. Se poi si considera che la materia non solo è oggetto di conoscenza, ma autentico strumento a servizio dell'uomo, allora si comprende come la disarmonia esistente fra il dannato e la creazione materiale possa costituire una reale e insopprimibile pena (56). Ci vuole, dice ancora l'Autore, « una filosofia della materia meno idealista »; « il mondo materiale non è davanti allo spirito come un oggetto

(52) Diciamo che è comunissima l'idea di una partecipazione di una virtù divina ad una realtà materiale, per il fatto che si sostiene da tutti, eccetto che dagli Autori che stiamo per citare, che Dio interviene direttamente nell'infliggere la pena del senso. L'idea è di fatto sempre connessa con l'altra, secondo cui Dio interviene per supplire all'insufficienza della materia, onde questa possa agire sullo spirito. Prescindiamo da questa seconda questione.

Rondet espone il suo pensiero in *Les peines de l'enfer*, pp. 407-415; *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, pp. 99-124.

(53) *La doctrine catholique sur l'enfer*, p. 335.

(54) Cfr. *L'al di là*, Torino, Marietti 1957, pp. 189-190. « La sofferenza positiva è come la vendetta della creatura che col nostro tremendo potere abbiamo fatta schiava del nostro peccato, mentre era destinata a partecipare alla libertà del nostro amore di Dio » (p. 189).

(55) Cfr. *L'univers de création ou l'univers antérieure à l'Eglise*, « Revue Thomiste », 54 (1954), p. 41. A.-D. Sertillanges si può collocare su questa linea. Cfr. *Lo scandalo dell'inferno*, L. D. C. 1959, che riproduce una parte de *Il Catechismo degli increduli*.

(56) *Les peines de l'enfer*, pp. 409-412; *Problèmes*, pp. 117-121.

immaginario, ma come un oggetto reale », che si rivolta contro colui che non lo ha saputo subordinare allo spirito e a Dio (57).

In questa concezione non è necessario invocare una particolare azione punitiva divina nell'inferno: nè Dio crea degli esseri per tormentare i dannati, nè Dio comunica *ad hoc* uno speciale potere ad una parte della creazione. È una rivolta della materia contro un disordine, che ne ha rinnegato le finalità primordiali (58).

*

L'opinione proposta da Rondet ci sembra che rispetti la realtà della pena del senso, di cui ritiene tutti gli elementi costitutivi intrinseci, pur escludendo una speciale causalità di Dio. Se sussistono dubbi circa il modo di agire dell'universo materiale sull'anima spirituale, essi non sono più gravi di quelli inerenti all'azione del fuoco, come viene concepito comunemente (59). Ponendo la causa dei tormenti sensibili nell'universo circostante, se ne può vedere abbastanza bene l'*inestinguibilità* e si comprende facilmente come i corpi dei dannati *non si consumino mai.*

Si dirà che molti passi della S. Scrittura citati per provare la materialità e l'estrinsecità del fuoco rispetto al dannato, sembrano inculcare anche l'idea di un luogo *preparato* per i malvagi. Si ricordino le note espressioni: « mitti in gehennam ignis, in caminum ignis, proiici in locum tormentorum ». Giovanni XXII decreta: « mox in infernum descendunt » (D. 493a).

La questione della *preparazione* del luogo suppone quella assai oscura del *luogo* stesso. Dopo la risurrezione dei corpi, nessuna difficoltà che l'inferno per un dannato sia costituito dalle parti più prossime della natura che lo circonda. Per ciò che riguarda il luogo delle anime separate, si tenga presente il giudizio di A. Gaudel, secondo cui « l'insieme dei teologi contemporanei sono sempre più riservati su questa questione » (60).

Se si ammette il carattere di un intervento diretto di Dio in una parte dell'universo, un *luogo* per l'inferno sembra essere maggiormente richiesto. Lo afferma con ragione H. Lennerz: « idem (=*locum inferni*) postulare videtur

(57) *Les peines de l'enfer,* p. 409. L'Autore pensa che la sua dottrina integri le due sentenze dell'*apprensione intenzionale* del fuoco, da parte dello spirito del dannato e dell'*alligazione*. Cfr. *Problèmes,* p. 118.

(58) Anche Doms fa appello alla solidarietà esistente fra l'uomo e la creazione materiale. La conseguenza che ne ricava per spiegare la pena del senso dice solo che i dannati saranno « esclusi » dal mondo corporeo glorificato. Essi soffriranno, perchè non riceveranno nulla dal nuovo mondo. Cfr. *Autour du problème des peines de l'enfer,* pp. 29-30. A differenza di Rondet, non si vede come il mondo materiale sia causa di una pena *positiva,* poichè i dannati soffrirebbero soltanto in quanto sono privati di qualsiasi contatto col mondo.

(59) Sulle diverse soluzioni date a questo problema, fu scritto giustamente: « Hae opiniones... in eo conveniunt quod ignis materialis elevetur a Deo ad agendum in spiritum; sed positive non solvunt quomodo ea actio explicari possit » (Sagües, *op. cit.*, p. 995).

(60) *D. T. C.*, art. *Limbes,* IX, col. 771. - Lo stesso giudizio in Michel, *Les mystères de l'au-delà,* pp. 41-43, che soggiunge: « Gli spiriti puri, le anime non sono necessariamente localizzate » (p. 42).

natura poena positivae » (61). Ma nel nostro caso è precisamente l'aspetto positivo dell'inferno che è in questione.

Ci si può certo con ragione domandare perchè l'universo corporeo non scateni le sue energie sui peccatori di quaggiù. L'istanza non è trascurabile, ma forse non è tale da scalzare totalmente le pagine di Rondet. Ammessa la stretta solidarietà dell'uomo col mondo fisico, forse che ad ogni peccato non corrisponde già automaticamente una ripercussione dolorosa di quello sul nostro corpo, anche se non sempre controllabile, precisamente perchè non è ancora giunta alle ultime conseguenze, che si percepiscono soltanto *in statu termini*, dopo morte?

Se l'obiezione potesse avere una valida risposta, allora anche nella spiegazione della pena del senso non apparirebbe improbabile una dottrina, in cui si esclude la nozione di una pena vendicativa estrinseca. La soluzione definitiva della questione non si potrà naturalmente avere che da una approfondita indagine della Bibbia. D'altra parte, è possibile che in questo, come in altri problemi, la S. Scrittura non contenga una determinata affermazione, lasciando così alla ragione umana l'ulteriore investigazione del dato rivelato e, soprattutto, al Magistero autentico e infallibile un campo per ulteriori precisazioni e determinazioni dottrinali.

3. L'inferno è voluto da Dio?

Secondo le tendenze estrinseciste, che introducono nella pena del danno e del senso una causalità diretta divina, si parla del trionfo di Dio nell'inferno in questi termini: la giustizia divina, anche se non completamente disgiunta dalla misericordia (62), dà finalmente al peccatore quello che si meritava. Le minacce delle pene non erano valse a nulla su questa terra: ora la pena dev'essere applicata. La giustizia vendicativa di Dio e la Sua santità non cessano di risplendere nel luogo degli eterni tormenti. La pena è uno strumento voluto positivamente, con cui la divinità ottiene un'affermazione di sè, contro la prepotente volontà del dannato (63).

Attenendosi ad una concezione immanente, si potrebbe al contrario pensare che Dio guardi alle pene dell'inferno come ad un effetto continuato di una causa che non potrà mai volere, cioè del peccato. L'inferno in questa visione è semplicemente permesso da Dio?

Alcuni scrittori insinuano questa idea. G. Jacquemet, dopo aver detto che Dio non volle nè un ordine in cui tutti dal primo istante fossero fissati nella visione beatifica (64) e nemmeno un ordine in cui gli uomini teoricamente liberi,

(61) *De novissimis*, p. 99. V. anche Piolanti, *op. cit.*, p. 59.

(62) Tutti concordano nel dire che i dannati non sono puniti quanto lo meriterebbero. Cfr. I 21 4 adl. Sulle discussioni più recenti circa la mitigazione delle pene infernali, v. i manuali pubblicati negli ultimi anni.

(63) Questo linguaggio è comunissimo e non ha bisogno di citazioni. Si noti che il vocabolario « inflizionistico » abbonda anche in quegli Autori, che spiegano intrinsecamente la pena del danno.

(64) Schmaus, che si domanda il perchè di questo fatto (*Von den Letzten Dingen*, pp. 206-207), dice che ogni creatura finita attraversa una

fossero colmati da grazie così pressanti, che di fatto si trovassero nell'impossibilità pratica di commettere il peccato, scrive che Egli volle un'economia in cui la sua santità contempla « il rischio di vedere esistere anche un peccatore, che si rifiuta di amare » e che l'inferno « è l'inevitabile rischio che sorge dall'inestimabile bene della libertà » (65).

Dio, secondo qualche Autore, addirittura continua ad amare il dannato, unicamente permettendo il suo rifiuto. « Egli non si rifiuta: continua piuttosto ad offrirsi, sovranamente diffuso di sè » (66). J. Guitton è il più esplicito al riguardo: « L'inferno... è la sofferenza chiusa ed esasperata, che si rifiuta al movimento di accettazione. Uno stesso principio, cioè l'Amore eterno, è il fermento di questi tre strati, che l'immaginazione chiama *cielo, purgatorio, inferno*. Dove non c'è resistenza che si opponga al suo tocco, questa Energia appare come Luce ed essa dà la gioia completa. Là dove vi si oppone una resistenza, essa appare come Fuoco (67). Ma due casi allora si presentano. In un primo caso (ed è il purgatorio) la resistenza è una resistenza *passiva,* come un reumatismo dell'animo, dovuto alla sua malattia, ai suoi languori. Nel secondo caso, è una resistenza *attiva,* situata al centro dello spirito, amico del suo male ed esasperato. Il fuoco del purgatorio è un fuoco di gioia, quello dell'inferno un fuoco di tormento. *L'Amore ci avviluppa sempre*: siamo noi che lo trasformiamo in Fuoco o in Luce, secondo le nostre disposizioni. Dio è il raggio, le anime sono i colori dello spettro » (68). L'inferno rappresenta un « rischio divino » (69).

Nella stessa direzione, Maritain non esiterà a parlare di una « pazienza divina » nell'inferno. « Così l'eterna giustizia deve essere concepita, se noi cerchiamo delle immagini umane, non tanto come la misteriosa collera di Dio, quanto come la Sua misteriosa pazienza, per cui Egli soffre che la Sua misericordia sia finalmente rifiutata, che una creatura sia per sempre e per sua libera scelta Dio a se stessa. In un caso infinitamente più profondo che non nei castighi della vita terrestre, l'uomo ha ciò che ha voluto » (70).

*

Come giudicare questa tolleranza divina? Il problema si chiarisce, rispondendo ad una domanda fondamentale: c'è qualcosa nell'inferno che Dio vuole ed ama? Il che significa ricercare che cosa vi sia di buono in esso. In un secondo momento ci si potrà domandare in che senso la pena sia un bene voluto da Dio.

È innegabile che l'esistere del reprobo non viene soppresso. Dio dona ancora l'essere ed il conseguente movimento dell'azione, che non possono non tendere

fase di divenire, prima di giungere alla perfezione finale. Il vero mistero consiste nel fatto che Dio non abbia creato gli esseri nello stato finale di perfezione.

(65) Cfr. Encicl. *Catholicisme,* art. *Enfer,* colonna 186.

(66) E. Mersch, *La théologie du Corps Mystique,* I, p. 304.

(67) Evidentemente non si tratta della pena del senso; si tratta sempre di quella del danno.

(68) *Enfer, L'Enfer et la mentalité contemporaine,* p. 347.

(69) *Art. cit.,* pp. 339-342. In queste pagine si distingua lo stile letterario dal contenuto teologico.

(70) *Neuf leçons...,* p. 190.

verso di Lui. Dio ama e vuole questo orientamento radicale di ogni creatura verso di Sè.

Il dannato però non ratifica questo movimento: vi si oppone. Dio non può volere ciò, perchè contraddirebbe se stesso.

C'è una differenza tuttavia fra la ribellione del peccato commesso in vita e la ribellione infernale. Nell'inferno cessa la libertà (71). Questo fatto, abbiamo visto, è spiegato in due modi diversi. Una corrente pone come *prima ratio* dell'ostinazione la negazione della grazia divina. La bontà del gesto divino proviene dalla sua libera decisione, che ad un certo punto tronca la prova, perchè l'Essere Infinito non deve attendere eternamente una risposta dalla creatura. Un'altra corrente, volendo allontanare qualsiasi possibilità di rendere Dio autore del male, dice che Dio non si donerà eternamente al peccatore, perchè questi eternamente non lo vuole ricevere. Dio si sottrae al peccatore nell'inferno — e questo deve essere ricordato a coloro che parlano di un amore di Dio verso i dannati — perchè è *cosa buona* che Egli non sia posseduto da chi non lo vuol possedere. « Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc, absolute consideratum, non est volitum a Deo. *Est tamen bonum ut careat gratia, si eam habere non vult...* quia iustum est, et hoc modo est volitum a Deo » (72).

La pena del danno suppone quindi un *triplice bene*: 1) l'essere della creatura che tende naturalmente e soprannaturalmente a Dio; 2) l'Essere sommamente amabile di Dio; 3) il rifiuto di Dio che non può non rispettare l'ordine, secondo cui il rifiuto della creatura rende impossibile ogni comunicazione di amore. In questo senso l'essere, il bene, l'ordine trionfano: se non ci fossero l'essere e l'ordine, la pena non ci sarebbe.

Tuttavia è inevitabile anche un'altra conclusione: la pena suppone un disordine ancora esistente. Essa non ci sarebbe, se non ci fosse qualcosa che contraria le esigenze della creatura e Dio stesso. Dio *vuole* senza dubbio che la creatura soffra, in quanto vuole le leggi dell'essere a cui essa resiste. Egli però non può volere il disordine come tale, mentre la pena è solo possibile con la presenza del male. La pena, se non è possibile senza la presenza dell'ordine e dell'essere che si contraggono dolorosamente, non vince il male della colpa, che guasta l'essere creato. È voluta da Dio, se la si considera da parte dell'essere, che reagisce, colpito nella sua perfezione; non può essere voluta da Lui, in quanto suppone una defezione in seno all'essere.

Questo vale per la pena del danno non solo, ma anche per la pena del senso. Nella rappresentazione che comunemente si fa di questa pena, la vittoria di Dio contro i suoi nemici è assicurata dall'inflizione positiva di un male sensibile,

(71) Si parla qui di libertà di scelta fra il bene ed il male. Si potrà discutere se vi sia o no una libertà di scelta fra diversi mali. *Mt.* 8, 31 sembra suggerire che i demoni abbiano una preferenza per una mandria di porci. D'altra parte si rifletta che nell'inferno non può esservi un annientamento totale delle facoltà umane.

(72) *In I Sent.*, D. 40, q. 4, a. 2.

simile alla pena dell'incarceramento che un principe terreno fa eseguire, per comprimere le forze ostili che minacciano il suo regno. Questa coercizione, si dice, è un bene che Dio può e deve volere.

In una concezione più intrinseca della pena del senso, che si riscontra presso qualche Autore, la prospettiva si cambia. Qual'è il bene che soggiace a questa pena? V'è anche qui un *triplice bene*: 1) l'essere del dannato che tende ad una comunione con la creazione materiale; 2) il bene dell'universo corporeo; 3) il contrasto necessario che sorge fra la tendenza fondamentale, che sussiste nel peccatore a partecipare della vita dell'universo e la sua situazione disordinata, che impedisce questa comunicazione. La pena ancora una volta suppone la bontà degli esseri destinati a convivere armonicamente. Questa finalità fondamentale rimane ed è voluta da Dio.

D'altra parte la pena esiste soltanto per quella divisione forzata fra le creature, che fu introdotta dal peccatore. Eternamente ci sarà una frattura inerente alla creazione materiale e la pena non si può dire che la sani, non essendo che il risultato della pressione esercitata dall'essere, per acquistare il perfetto equilibrio; ma invano, perchè la resistenza ci sarà sempre.

Nell'inferno allora Dio trionfa?

Laggiù trionfa la Sua potenza creatrice e la Sua ineffabile generosità, per aver fatto alla creatura il dono della libertà, che rischia la possibilità di un eterno rifiuto, che Dio non vincerà mai.

E di fronte alla realtà di un'opposizione eterna contro Dio, le correnti volontaristiche affermeranno l'esistenza di un *insindacabile decreto* di Dio, che stabilisce un limite determinato di prova, mentre la corrente intellettualista collocherà il mistero in una regione più profonda, in quel punto del piano divino, dove è stato *permesso* alla creatura anche un solo atto libero peccaminoso, non ritrattato nel tempo; tutto il resto Dio non lo potrà più impedire nell'eternità (73).

(73) Dopo che queste pagine erano state inviate alle stampe, uscì la voce πῦρ nel *TWNT* (Settembre 1959). Il lungo articolo di F. Lang non elimina tutti gli interrogativi, che i teologi si pongono a proposito della realtà del fuoco. Così, nelle parole di Cristo, « è da presupporsi come nota la rappresentazione del fuoco del giudizio escatologico, che si contiene nell'Antico Testamento e nel genere apocalittico » (VI, p. 943, 11-13). Lo studio di questi libri esigerà ancora molte ricerche. Nella conclusione circa il Nuovo Testamento si dice: « Considerato nel complesso, il fuoco nel N. T. è rimasto dominante come una parola figurativa (*Bildwort*) dell'ira divina e come mezzo dell'azione giudiziaria di Dio nell'ultimo giorno e nell'eterno inferno di fuoco » (p. 947, 27-29).

L'ASSISTENZA SALESIANA (*)

EUGENIO VALENTINI

L'assistenza è il centro dell'educazione salesiana, e comprendere l'assistenza vuol dire comprendere il Sistema Preventivo di D. Bosco. L'assistenza, diciamolo pure, non è di moda nell'educazione odierna, dove non si parla che di autoformazione, autogoverno, e dove i sistemi dominanti sono ispirati ad un clima di assoluta libertà e indipendenza.

E pur tuttavia l'assistenza è tanto necessaria nella formazione morale, quanto la scuola nella formazione intellettuale. L'autodidattismo rimane sempre un'eccezione e produce soggetti che lasciano quasi sempre trasparire lacune notevoli con atteggiamenti strani ed originali. Allo stesso modo ogni educazione « en plain air », di tipo rousseauiano, tendente a sfuggire ad ogni influenza d'ambiente educativo voluto, rimane un'educazione monca, anche da un punto di vista puramente umano.

L'assistenza invece, come fattore educativo tradizionale, riesce ordinariamente a formare dei caratteri e si svolge nel clima umanistico-cristiano, che ha consapevolezza della fragilità umana, in quanto questa fragilità è un riflesso, fin troppo reale, delle conseguenze del peccato originale.

Però, per poter vedere l'assistenza in questo suo compito educativo essenziale, bisogna prenderla in tutta la sua ampiezza e non in un senso gretto, restrittivo, deteriore.

Il clima liberale della civiltà odierna è un clima, che, sotto le apparenze della più grande libertà, è eminentemente repressivo. Esiste una legge. Tu sei perfettamente libero di osservarla o no. Ma se manchi e sei sorpreso, sarai punito. Questo clima è dunque per natura antieducativo.

In questo clima l'assistenza è concepita come vigilanza poliziesca, sempre pronta a cogliere in fragrante e a castigare, e perciò quanto mai antipatica.

Nel sistema preventivo invece l'assistenza è tutt'altro. Essa è pressochè invi-

(*) Conferenza tenuta il 28 agosto 1959 al " Corso di aggiornamento per insegnanti di filosofia e pedagogia " nell'Istituto Internazionale di Pedagogia e Scienze Religiose delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Torino.

sibile, preventiva, attiva, ragionevole, religiosa, amorevole. Essa si riduce ad una convivenza amorosa e operante.

Nel sistema repressivo essa è l'esercizio dell'autorità legislativa, giudiziaria e coattiva, mentre nel nostro sistema essa è comprensione, buon esempio, pazienza, ammaestramento, gioia, affetto e dedizione totale.

L'assistenza però, perchè possa essere presa come mezzo universale d'educazione, deve essere graduata e proporzionale. Come nel campo fisico così nel campo morale. Altra è e deve essere l'assistenza che si presta ad un bambino di pochi anni, altra quella che si esercita verso un fanciullo un po' più sviluppato, verso un adolescente, verso un giovane, verso un adulto. Forse da un'applicazione indiscriminata dei canoni dell'assistenza, alle diverse età e condizioni, sono derivate le obiezioni più speciose contro questa regola universale dell'opera educativa.

Ma il principio resta, e, se applicato con criterio, deve pur sempre essere considerato come il canone supremo dell'educazione.

Chè, se questo è vero per ogni educazione, molto più lo è per l'educazione di tipo salesiano.

Scriveva D. Rinaldi nell'ultimo anno di sua vita: « Non sarà mai troppa la nostra insistenza a riguardo di questa vigilanza preventiva contro l'offesa del Signore e contro le cattive abitudini, *perchè è la nota tradizionale più caratteristica della nostra vita salesiana* » (*A.C.S.* 24-IV-1931, p. 938).

E Mons. Costamagna: « Aiutiamo questi poveri fanciulli tanto perseguitati dal demonio, ed aiutiamoli appunto mediante un'ognor più diligente sorveglianza. — È infatti impossibile educar bene i giovani e farne altrettanti santi ed apostoli, senza essere noi molto amanti della vigilanza, e per così dire, *martiri dell'assistenza dei nostri alunni*. Mia madre mi diceva: rammentati sempre, o Giacomo, che la tua vera madre è Maria; *io non sono tua madre che per custodirti* » (*Conferenze ai figli di D. Bosco,* p. 51).

Anzi, secondo lo stesso Monsignore, in questo sta la differenza tra il salesiano fervoroso e quello indifferente.

« Il primo ha sempre il suo cuore unito a Gesù Sacramentato, ma *nel tempo stesso non abbandona mai i suoi giovani a qualunque costo;* mai non riposa; è sempre in piedi; pei suoi allievi è tutt'occhio, tutto cuore; in una parola se l'*adversarius circuit quaerens quem devoret,* il buon salesiano *circuit quaerens quem salvet* » (*Ibidem,* p. 52).

« Mentre il secondo, *appena può, rigetta il fardello dell'assistenza.* E per lasciarla va dovunque... perfino in chiesa. Peccato che in questo ultimo caso egli non lasciò il suo posto precisamente per andare in chiesa, ma piuttosto andò in chiesa per lasciare il suo posto d'assistente » (*Ibidem,* p. 52).

« Pare cosa facilissima l'assistenza, ma non lo è. Forse si richiede più talento per far passare ai nostri giovani delle buone ricreazioni santamente allegre, che non per far loro delle belle istruzioni.

Ciononostante, *la carità,* che tutto intende, può rendere questo grande dovere molto facile e soave. *Chi sa amare,* senza tanti precettori, nè tanto metodo, si saprà rendere in poco tempo molto abile nell'arte di assistere i giovani » (*Ibidem,* p. 53).

« Assistenti! — Non vi indietreggino nè il freddo, nè il caldo, nè l'affanno pei vostri studi; non vi scoraggino nè la vostra poca salute, nè la poca corrispondenza dei giovani, nè le folli esigenze della pigrizia, dei falsi amici e dello stesso demonio, il quale incessantemente vi grida all'orecchio: *Descende de cruce.* — Rispondetegli come quel valoroso caporale del reggimento Savoia: — 'l Re à l'à butame sì, e i bougiou propi nen! — Infatti è lo stesso Re dei re quegli che ci mise di guardia! Chi oserà mancare alla consegna? » (*Ibidem,* p. 57).

Ma ricordiamo sempre che per D. Bosco, secondo la testimonianza di D. Rinaldi, « educare è stare in mezzo ai ragazzi non per imporsi, *ma per conversare, per intrattenersi con loro,* in modo che tutti ci si avvicinino e si possano così guadagnare i cuori di tutti » (E. Ceria, *Vita di D. Rinaldi,* p. 443).

Ora per procedere con un po' d'ordine nello svolgimento del nostro tema, svilupperemo questo assunto: « Nell'assistenza è il compendio della pedagogia, dell'apostolato, della spiritualità salesiana ».

I - Nell'assistenza è il compendio della pedagogia salesiana

Non è nostro compito dar qui una definizione dell'educazione, farne una precisa analisi filosofica, in modo da dimostrare scientificamente il nostro asserto.

Ma è certo che, partendo dal concetto volgare di educazione, si coglie subito l'importanza davvero eccezionale dell'assistenza in ogni opera educativa.

Educare è dare l'esempio, è conoscere, orientare, guidare, eccitare gli alunni al bene, sciogliere i loro dubbi, aiutarli a superare le difficoltà, e questo non una volta tanto, occasionalmente, ma in modo continuato, tanto da dar loro una certa stabilità nel bene conquistato.

Ora tutto questo lavoro educativo suppone evidentemente un contatto il più continuo possibile tra l'educatore e l'educando, una convivenza pressochè ininterrotta, in altre parole un'assistenza attiva, generosa, sacrificata. Non per nulla D. Bosco definì l'educatore: un essere interamente consacrato al bene dei suoi allievi.

Scriveva D. Rinaldi nel 1930: « La finalità del nostro apostolato educativo, quale ci è imposto dalla vocazione *divina* alla vita salesiana, è di lavorare in mezzo ai giovani i più abbandonati e miserabili " i quali hanno veramente bisogno di una mano benefica che si prenda cura di loro, li coltivi alla virtù e li allontani dal vizio " con " diffondere lo spirito di religione nei cuori incolti ed abbandonati" adoperandoci " per fare buoni cittadini in questa terra, perchè siano poi un giorno degli abitatori del cielo". L'essenza del nostro apostolato educativo è dunque quello di crescere ed educare la gioventù nella comprensione

e nella pratica dei doveri verso la Santa Chiesa e verso la Patria » (*A. C. S.*, 24-XII-1930, pp. 913-914).

Bisogna assistere e amare « questi benedetti giovani che eletrizzarono — per dirlo colle parole di Mons. Costamagna — il cuore del nostro padre D. Bosco, e ne formarono sempre la delizia, e che sono poi la principale eredità che ci ha lasciato. Missione dolce: perchè i fanciulli sono gli angioletti della terra, le immagini di Dio, i fratellini di Gesù. Missione facile: perchè non sono come gli adulti, che non si lasciano più piegare, ma sono come molle cera, su cui facilmente si imprime l'immagine che noi vogliamo » (*Conferenze ai figli di D. Bosco,* p. 58).

Non si tratta però evidentemente di volerli formare in serie, come se tutti dovessero uscire dallo stesso stampo, ma si tratta di lavorarli uno per uno, a seconda dei talenti naturali e delle grazie soprannaturali di cui il Signore li ha voluti dotare, in modo che ciascuno raggiunga in sè quella *mensuram aetatis plenitudinis Christi,* a cui Dio li ha chiamati.

Sia nell'educazione dei giovani che nella formazione dei Confratelli, bisogna sempre lasciare un certo margine di libertà e l'assistenza non deve già essere soffocatrice di energie, ma una moderatrice e un'ordinatrice sapiente delle iniziative più belle e delle imprese più buone.

Scriveva Mons. Costamagna: « Concedere *a tutti* gran libertà d'azione; non volere far sempre tutto da noi solamente. Una libertà ben intesa ci darà presto degli esperti e valenti salesiani. Ma questa libertà non dovrà impedire la vigilanza, la quale, più che assidua, dovrebbe, se fosse possibile, essere continua » (*Ibidem,* p. 202).

Il salesiano deve dunque sempre essere in funzione educativa, e cioè assistere sempre, ma questa assistenza a sua volta deve essere paziente, allegra, preventiva, ragionevole, amorevole, attiva.

Il primo carattere di questa assistenza è di essere paziente. Charitas patiens est. E Don Bosco conclude le poche pagine del Sistema Preventivo dicendo: « Ma sopra tutto vi raccomando la preghiera e molta pazienza, senza cui è inutile ogni regolamento ».

Mons. Costamagna, parlando degli Oratori Festivi, scriveva: « Ma si tenga conto dell'assenza dei giovani, solo per loro proporzionare la ricompensa e non mai per escluderli dall'oratorio. D. Albera dice che l'Arcivescovo di Genova, Mons. Magnasco, attribuiva a tale tolleranza, il gran bene che fanno gli Oratori Festivi di Don Bosco » (*Ibidem,* p. 105).

Quanto all'allegria, basterebbe rifarsi alla ricreazione quale si faceva nei primi tempi dell'Oratorio. Prendiamo anche qui la testimonianza oculare di Mons. Costamagna: « Era una vita tutta scena, tutto movimento, tutta allegria. Chi correva, chi saltava, chi faceva saltare gli altri. Bisognava vedere l'elettricità che sprigionavasi fra quella massa di giovani al comparire, ora del vispo D. Cagliero sulle magiche stampelle, ora dell'amato D. Francesia, il celebre (così lo

chiamava D. Bosco) e pazientissimo direttore del giuoco *dei mestieri, dell'asino vola* ecc.; quanto del carissimo D. Celestino Durando, che colla maiuscola sua tromba radunava i giovani per la lotteria e pubblicava il nome dei vincitori; quanto finalmente dei più valenti fra i chierici quali erano: Savio, Bonetti, Turchi ed altri che non nomino, i quali sfidavano nel giuoco della barrarotta quanti allievi volessero con loro misurarsi. Una sola partita soleva alle volte durare più giorni consecutivi. Don Bosco stesso era talvolta chiamato dalla parte dei giovani, alla custodia dei prigionieri. E dopo il gioco della barrarotta veniva quello del salto, della palla, della rana, del tingolo, e cento altri, secondo i tempi e le rispettive mode e usanze.

Se in qualche angolo del cortile si trovava un gruppo di giovani, si era perchè rimanevano incantati dall'eloquenza di qualche chierico, che loro veniva narrando dei fatti edificanti, tenendo i suoi piccoli uditori pendenti dal suo labbro. Si cantava, si rideva dappertutto, *come se fosse una festa continua.* Si vedeva proprio che tra i Superiori ed alunni regnava la maggior cordialità e confidenza. *Era una ricreazione da santi,* che il demonio abborriva, perchè non vi trovava tempo, nè modo per poter far preda » (*Lettere confidenziali,* pp. 248-249).

Guai invece se si instaurasse il principio della sola vigilanza fredda e imperiosa, come si pratica nel sistema repressivo, sarebbe un vero flagello.

« Allora nasce il malumore nei giovani. Allora divengono tristi, dispettosi. Aguzzano la malizia, si chiudono in se stessi, cupi più della notte buia, tentano i contrabbandi, si parlano cogli occhi, col fazzoletto, colla punta dei piedi, col respiro... » (*Ibidem,* p. 185). L'ambiente diviene davvero irrespirabile.

Per evitare ciò si deve creare un'atmosfera di confidenza che prevenga questi pericoli e queste deviazioni e che sia la preoccupazione costante dell'educatore. Come la medicina oggi si volge sempre più alle cure preventive per difendere l'organismo dalle malattie, così ogni opera d'educazione deve attuare questa profilassi educativa che tenga lontano dai giovani, per quanto è possibile, le infiltrazioni malefiche e i germi delle malattie morali.

Questa stessa assistenza però deve essere ragionevole.

E la ragionevolezza dell'assistenza è data dalla ragionevolezza dell'educatore, causa esemplare dell'educazione, dalla ragionevolezza del regolamento, alieno dalla meticolosità che soffoca la vita, dalla ragionevolezza dei comandi, che debbono essere giusti e proporzionati alle forze dell'educando, dalla ragionevolezza dell'ambiente, che deve imitare il più possibile l'ambiente della famiglia, e preparare il giovane alla vita di società.

Infine l'assistenza deve esser amorevole e attiva.

Se l'assistenza può essere considerata la quintessenza del sistema preventivo, l'amorevolezza a sua volta si deve considerare la quintessenza dell'assistenza. Senza amorevolezza non c'è comprensione reciproca, non c'è confidenza, non c'è carità, non c'è vero zelo, non c'è nulla.

Anche per questo basta rifarsi agli esempi di D. Bosco.

« D. Bosco voleva che i direttori fossero considerati non come Superiori, ma

come padri, fratelli ed amici, e che perciò essi procurassero di essere piuttosto amati che temuti; che ciascuno di essi si facesse piccolo coi piccoli, un vero *Servus servorum,* sempre disposto a compatire le miserie altrui, di modo che tutti possano dire in verità: — *Non enim habemus* (*Rectorem*) *qui non possit compati infirmitatibus nostris.*

Egli è stato buon suddito; sa che cosa vuol dire obbedire e come in certi casi si debba proprio sudare per fare l'obbedienza; ecco perchè egli sa farla da buon superiore!

Noi abbiamo lasciato là nel mondo i nostri cari genitori, ma egli non ce li lascia sospirare, perchè ci ama con amor di padre e di madre insieme! Benedetto direttore! — Ed io dico, soggiunge Mons. Costamagna,: benedetto amore, che sai guadagnare il cuore di tutti per farne un solo col cuore del direttore e con quello di Dio stesso, che tale amore ispira! Benedetto amore, che fai trovare nella casa religiosa tali e tante consolazioni, che anche il più indifferente fra i Salesiani non è più tentato di andarle a cercare fuori di casa, con evidente pericolo di perdersi!

Quando si ama davvero, si compiono facilmente, e come per incanto, tutti i doveri che un direttore ha verso dei suoi confratelli. L'amore sopporta, consola, sa comandare, vigilare, istruire, correggere, ammonire ecc. » (*Lettere confidenziali,* p. 103-104).

Ma tutto questo ancora non basterebbe se questa assistenza non fosse attiva.

Il giovane ha bisogno di moto per non stagnare nell'ozio, di attività entusiasmanti ed assorbenti per non lasciarsi traviare dai sogni della fantasia, in cui facilmente si rifugia quando la vita attorno a lui diventa grigia. Ma il motore dell'attività del giovane deve essere l'assistente. Scrive Mons. Costamagna: « Se li vogliamo veder buoni i nostri allievi, bisogna prima renderli felici » (*Ibidem,* p. 165).

« Gli assistenti, nei nostri collegi, sono le colonne morali della casa; sono, quasi direi, i vice-padri degli alunni; sono l'occhio, il braccio del direttore; sono infine gli angeli custodi visibili, che giorno e notte vigilano per difendere dal demonio le anime dei loro giovanetti. Qual dignità è dunque mai questa di un assistente! Ma insieme quanta responsabilità rinserra...! L'abilità di un assistente è in ragion diretta della disciplina e inversa dei castighi. Egli dovrebbe possedere l'autorevolezza del direttore, la scienza del maestro, la pazienza e la tenerezza d'una madre, la familiarità del collega, ed al tempo stesso la severità del prefetto. E non creda il direttore d'aver sempre, come si dice, il suo pane bell'e cotto: il più spesso delle volte sarà mestieri ch'egli se lo impasti ed inforni, se non vorrà morire di fame. Voglio dire che, se vuole davvero un buon assistente, generalmente parlando, dovrà formarselo egli stesso » (*Ibidem,* pp. 172-173).

Ed una volta formato quest'assistente « si lancerà sul campo dell'azione, tutt'occhio, tutto cuore; sentinella, non carabiniere; amico, non spia dei suoi carissimi alunni. È là, nella ricreazione, che il buon assistente la fa da vero apostolo, e con certi sguardi tra l'amoroso ed il serio, e con certe parole all'orec-

chio a somiglianza di D. Bosco, domina i riottosi, contiene i vendicatori, spinge avanti i neghittosi, frena le lingue mordaci o poco pulite, scioglie certi crocchi, in cui, per non trovarsi presente nessun superiore, al dir di D. Bosco, trovasi certamente il diavolo; e finisce talvolta la ricreazione col condurre davanti al SS. Sacramento, e talvolta anche ai piedi del confessore i colpevoli, piangenti i loro trascorsi con vera compunzione. Un tal assistente insomma la fa proprio da angelo custode dei suoi cari allievi » (*Ibidem*, pp. 176-177).

II - Nell'assistenza è il compendio dell'apostolato salesiano

D. Bosco non pensò mai di costruire una pedagogia puramente naturale. Per lui pedagogia e religione erano strettamente unite, tanto che, a testimonianza di Mons. Costamagna, « egli considerava poco meno che inutili tutti i ritrovati della moderna pedagogia, quando non fossero basati sulla frequenza dei SS. Sacramenti » (*Ibidem*, p. 211).

Il trinomio del Sistema Preventivo è: Ragione, Religione, Amorevolezza. E come la grazia si innesta sulla natura, così la religione si innesta sulla ragione e sull'amorevolezza dell'educatore.

Il punto di partenza è l'amorevolezza, ma i mezzi ontologicamente più efficaci sono quelli soprannaturali.

Don Bosco non voleva fare solamente degli eccellenti cittadini, ma soprattutto dei buoni cristiani, e, possibilmente, dei veri santi.

Il suo fu un umanesimo cristiano, anzi un umanesimo devoto, come quello di S. Francesco di Sales, il cui fine era quello di condurre tutte le anime alla santità, coll'adempimento esatto e soprannaturale dei doveri del loro stato.

Non per nulla D. Bosco asserì che il Sistema Preventivo poteva essere adoperato solamente da un educatore cristiano, che avesse a sua disposizione tutti i mezzi soprannaturali della grazia.

Nella ricchezza e nell'abbondanza di questi mezzi soprannaturali, usati con devozione e con convinzione, sta appunto il successo dell'educazione salesiana. Che vale, diceva ancora D. Bosco, castigare il giovane dopo che ha mancato? Dio è già stato offeso.

È in questo zelo della gloria di Dio, è in questo amore effettivo di Dio che è fondato tutto il sistema preventivo, tendente appunto a mettere i giovani nella morale impossibilità di offendere il Signore.

Il salesiano opera questo attraverso l'assistenza, perchè egli è come la guardia d'onore di Dio nelle anime.

Uno di quelli che hanno maggiormente illustrato questo concetto dell'assistenza come apostolato, fu certamente Mons. Costamagna. Da lui attingeremo dunque lo sviluppo di questo aspetto così caratteristico della vita salesiana.

« Metteremo qui alcune considerazioni paterne ed importantissime che il direttore potrà fare ai suoi assistenti nella prima conferenza dell'anno scolastico.

1 - Si rammentino sempre che tutti i peccati degli alunni, che, per man-

canza volontaria di vigilanza l'assistente non avrà impedito, oltre all'essere notati nel *Liber scriptus* degli allievi, lo saranno pure in quello dell'assistente. Epperciò guai agli assistenti pigri! Guai a colui che ama più il suo libro di studio che non l'assistenza stessa! Lo studio che un assistente fa a scapito dell'anima dei suoi allievi, non solo sarà perduto, ma certamente attirerà castighi.

2 - Una vocazione ecclesiastica o religiosa di più, vuol dire centinaia d'anime salvate; ma purtroppo che molte vocazioni si perdono per mancanza di assidua e solerte assistenza! Qual danno... incalcolabile!

3 - Un assistente, che sappia compiere bene il suo dovere, per quanto sia indietro negli studi, impedirà più peccati egli solo che non molti eloquenti predicatori. Infatti molte volte accade che, passata la salutevole impressione della predica, il giovanetto, tentato dal demonio, con facilità ritorni al vomito; ma se egli ha un buon assistente ai fianchi, che gli tenga sempre gli occhi addosso e che sappia toglierlo dalle occasioni, non sarà sì facilmente vinto dal nemico.

4 - Il poter impedire anche un solo peccato veniale è una grazia sì grande, che noi non potremo darne a Dio la dovuta retribuzione, se anche ci nutrissimo solo di pan duro, o dormissimo sulla nuda terra per tutto il tempo della vita. Eppure un semplice assistente, anche senza saperlo, impedisce ogni giorno colla sua presenza innumerevoli peccati, non solo veniali ma anche mortali.

5 - Ogni qualvolta si impedisce un peccato mortale è come se liberassimo dalla morte di croce lo stesso Figlio di Dio, nostro Signor Gesù Cristo. Qual premio non dovrà dunque aspettarsi dall'Eterno Padre un assistente santo, martire del suo dovere!

6 - Se tutti, senza eccezione, gli assistenti di un collegio, avessero cura di sorvegliare giorno e notte i loro alunni e d'allontanare così tutti i demoni, verrebbero certamente gli angeli ad abitare il collegio, vi porterebbero seco loro tanti e tanti collegiali di più, nè mai lascierebbero mancare i mezzi materiali per mantenerli e per ampliare, ove fosse necessario, l'edifizio materiale; e così il collegio andrebbe di giorno in giorno vieppiù prosperando. Ma se al contrario gli assistenti non sorvegliassero e, per triste, ma necessaria conseguenza, nel collegio si offendesse Iddio, essi in breve lo vuoterebbero a forza di castighi.

7 - Ogni qualvolta l'assistente riceve un nuovo alunno, deve immaginarsi che Gesù, Maria SS. e D. Bosco gli dicano all'orecchio: *Accipe puerum istum et nutri mihi; ego dabo tibi mercedem tuam* (*Exodo,* II, 9). Ed egli risponde senz'altro al suo Signore, come Giuda rispose a Giacobbe suo padre: io mi incarico di lui; che se mai non te lo custodissi tale quale me l'hai consegnato (e migliore ancora), mi dichiaro indegno del tuo perdono! *Ego suscipio puerum; de manu mea require illum; nisi reduxero et reddidero eum tibi, ero peccati reus in te omni tempore* » (*Gen.*, XLIII, 9); (*Ibidem,* pp. 183-184).

« Il Direttore che davvero ama il suo Dio, memore di quella severa sentenza che dice. — Un salesiano (*a fortiori* un direttore) non entrerà nel cielo se non accompagnato — si dedica con santo affanno alla pesca delle anime, cominciando

da quelle dei suoi confratelli e dei suoi alunni carissimi. Ma se egli non ha fuoco d'amor santo, che potrà mai fare?

Vedete là quella fila di carrozzoni sulla via ferrea, i quali, dopo di essere saliti per qualche miglia su per l'erta del monte, tutto ad un tratto si fermano, retrocedono, precipitano? Qual sarà mai la causa d'un tal disastro? Fu la mancanza di fuoco nella locomotiva. Allo stesso modo se vien meno il fuoco santo nel cuore del direttore, anche gli altri di casa si fermano nella via del bene, retrocedono, precipitano.

Con qual mezzo D. Bosco arrivò a salvare la propria anima ed un'infinità d'altre? Coll'amor santo; colla continua unione del suo cuore con quello di N. S. Gesù Cristo. Ogni giorno nella S. Messa e nella Visita egli raccomandava ciascuno dei suoi figliuoli spirituali specie i meno praticanti, ed i più riottosi, caparbi e viziosi.

Talvolta prima d'andare a celebrare soleva chiamare a sè alcuno di questi suoi birichini e gli diceva all'orecchio: — Che grazia vuoi che domandi a Gesù per te nella S. Messa? — Il saperci da lui, specialmente raccomandati a Gesù, mentre tenevalo nelle proprie sue mani, ci era di sprone per correre le vie della virtù; e per aprire viemaggiormente il nostro cuore alla confidenza ed all'amore di un tanto Padre.

Egli, D. Bosco, tutte le volte che aveva per le mani un qualche affare di gran trascendenza, in particolare quando doveva dar l'assalto ad un cuore per guadagnarlo a Dio, prima di mettervi mano, correva in chiesa a trattarne con Gesù Sacramentato, ed era poi sicuro che la cosa sarebbe riuscita a meraviglia.

Un direttore savio, che voglia davvero la salvezza dei propri sudditi, procura d'imitarlo questo gran Padre. Epperciò quante volte lo vedrete interrompere e studio e conversazione e riposo, per andare a gettarsi davanti al divin Prigioniero! — Dov'è il Direttore? — chiedeva un cotale. Gli fu risposto: — Se non è in camera che studia, nè fra i suoi cari giovanetti, è certamente là in chiesa davanti al Santissimo, che prega per loro ».

Ma questo direttore avrà poi veramente tante cose da dire al suo Signore? Oh, sì! tante, tante! Comincia a domandargli il *Panem quotidianum* corporale, e specialmente lo spirituale per sè e per i suoi. — Che tutti, o Gesù, subitamente moriamo, ei gli dice, che questa casa si converta ad un tratto in un sepolcro, prima che alcuno di noi ti offenda gravemente; prima che s'innalzi un Calvario, qui, dove comune deve essere l'impegno per elevarti un Tabor d'amore e di fede perenne! — E poi continua: — Oh, Gesù sei tu il vero Direttore di questa povera casa, io non sono che il tuo indegno luogotenente. Ah! quale e quanta miseria e ignoranza è mai la mia! *Da mihi Domine, sedium tuarum assistricem sapientiam, ut mecum sit, mecum laboret, ut sciam et agam quod tibi placitum est* (*Sap.* IX, 4).

Vi sono dei Direttori che durante il ringraziamento della Santa Messa, oppure in tempo della visita a Gesù Sacramentato sogliono tirar fuori una lista più o meno lunga dei più indisciplinati e scapestrati dei loro alunni. Questa lista

vien definita per celia: *Litania dei disperati!* — Ma essi non abbandonano il santo altare senza aver prima chiesto tutte quelle grazie speciali che ciascuno di quei birichini abbisogna.

Ottima usanza! Oh! a che serve quel continuo lagnarci che il tal chierico va male, che il tal coadiutore ci fa girar il capo, che quel sacerdote è diventato un impossibile, quel giovane una vera spina ecc. ecc., se tutte queste lamentazioni lasciano il tempo che trovano, se pur non lo peggiorano? Vero è che sono necessari a tempo e luogo gli ammonimenti e le correzioni, ma spesse volte con tutto questo non s'approda a nulla. Ed allora che fare? Si corre a Gesù, gli si parla cuore a cuore, e allora stiamo pur sicuri che i cuori cattivi cambieranno. *Timeat orationem qui admonitionem contempsit* (S. Bernardo, *De consideratione,* lib. IV, cap. 7); (*Ib.,* pp. 11-14).

« So pure di certi direttori, maestri e assistenti assai zelanti, che hanno lo sguardo sempre teso sopra i loro giovani, che non si contentano di invocare il proprio Angelo Custode, ma dolcemente tormentano, per dir così, gli angeli di ciascuno dei loro allievi, affinchè loro prestino aiuto nell'ardua impresa di allontanarli dal peccato; e che ben sovente dicono col cuore sulle labbra al Signore: Ti supplico, o mio Dio, *ut quos dedisti mihi non perdam ex eis quemquam* — o alla Vergine: Madre mia, ricordati che questo fanciullo è tuo figlio: io voglio metterlo sotto il tuo manto; Tu devi salvarlo » (*Conferenze ai figli di D. Bosco,* p. 50).

Ma c'è un altro motivo per praticare al cento per cento l'assistenza, ed è il dovere di far regnare la moralità nella casa. Per D. Bosco questo era tutto.

« Adunque, o direttori, esclama ancora Mons. Costamagna, vigilate su tutti, e specialmente sui cari confratelli chierici, preti e coadiutori, affinchè nella vostra casa sventoli mai sempre e bene in alto la bandiera della moralità. Se noi dobbiamo esigerla dai ragazzi, perchè dobbiamo a poco a poco tornarli angeli, tanto più dovremo esigerla dai salesiani.

La moralità degli alunni, diceva D. Bosco, dipende da chi li ammaestra, li assiste, li dirige. Come potrà far chiaro nelle fitte tenebre della notte una candela spenta? *Vos estis lux!* Guai ai salesiani se non saranno tutti modelli di severa castità!... Oh castità, castità! esclama D. Bosco, tu sei pure una gran virtù! — E poi continua dando avvisi a un direttore press'a poco in questi termini: — Vigila continuamente, di giorno e di notte. Abbi sempre l'occhio aperto e lungo. Quand'anche il Signore ti abbia dato dei buoni subalterni, è bene che tu sospetti qualche volta. Amore è di sospetti fabbro. Guarda, osserva, domanda, provvedi, ed *abbi per grande ogni piccola cosa,* che potrebbe essere causa di disordini e di peccati.

Mostra sempre di aver una buona opinione di loro, a fine d'incoraggiarli ad operare il bene, ma al tempo stesso non istancarti mai di vigilare. Se tu di quando in quando farai un giro per i corridoi, su per le scale, dove trovansi dei nascondigli, ecc. persuaditi che non solo avrai il merito di salvar anime (perchè Iddio premierà eziandio la buona volontà che hai di salvarle) ma molte volte

le salverai realmente, perchè il demonio non dorme mai, *sed circuit quaerens quem devoret* (*I Petr.*, V, 8) anche nelle case religiose » (*Lettere confidenziali*, pp. 122-123).

III - Nell'assistenza è il compendio della spiritualità salesiana

La spiritualità salesiana è una spiritualità eminentemente educativa ed apostolica, e in essa brillano come caratteristiche il lavoro, lo spirito di famiglia e la pietà eucaristica e mariana.

a) *Lavoro.*

« D. Bosco fu a buon diritto chiamato: l'Apostolo del lavoro. La laboriosità di lui è diventata ormai proverbiale in tutto il mondo civilizzato. Noi l'abbiamo visto, scrive Mons. Costamagna, questo impareggiabile fra tutti i Padri, scrivere continuamente opuscoli per combattere l'invadente eresia ed ogni sorta di vizi; visitare le carceri di Torino; parlare da missionario in tante parrocchie del Piemonte; tenere una corrispondenza epistolare sorprendente, assistere infermi; dar udienza quotidiana a centinaia di persone ecc.; *ma allo stesso tempo potemmo constatare che egli non ci perdeva mai di vista.* Noi eravamo l'oggetto precipuo dei suoi affanni, delle sue fatiche; egli con noi la faceva da predicatore, maestro, assistente, e talvolta perfin da sarto, cuoco, sguattero e spazzino; nel mentre stesso che s'accingeva all'ardua impresa di fondare una nuova congregazione proprio sui ruderi delle case religiose recentemente distrutte » (*Ibidem*, pp. 56-57).

Questa testimonianza è di un'importanza eccezionale, e dimostra come l'assistenza attiva, generosa, sacrificata fosse riguardata da D. Bosco come il lavoro principale che egli lasciava in eredità ai suoi salesiani.

E infatti: « Ancor poche settimane prima di morire (il 24 dicembre 1887) chiamato a sè Mons. Cagliero, dopo d'avergli detto piangendo: — Chiedo una cosa sola al Signore: salvarmi l'anima, — soggiunse: — Ti raccomando di dire a tutti i salesiani che lavorino con zelo ed ardore. Lavoro, lavoro! Occupatevi sempre ed incessantemente nel salvar anime. — E sei giorni dopo, al suo successore D. Rua manifestò l'ultima sua volontà in questi termini: Ai giovani rammenterai sempre la devozione al SS. Sacramento ed a Maria SS.ma; ai Salesiani potrai dire che *loro raccomando il lavoro... il lavoro!* » (*Ibidem*, p. 58).

Il « lavorare con zelo ed ardore » l'« occuparsi sempre e incessantemente nel salvar anime » si traduce per tutti i salesiani nel lavoro di un'assistenza continua ed attiva, là dove non siano occupati dall'obbedienza in altri ministeri.

Ogni salesiano è dovunque e sempre un assistente, cioè un apostolo non solo disposto a mettersi in comunicazione con le anime per aiutarle, ma che di fatto fa questo, ovunque l'opportunità glielo permetta. E il campo preferito di questo lavoro apostolico sono le anime dei giovani.

Il sacerdote salesiano ha poi un campo tutto suo speciale d'assistenza ed è il confessionale. Egli là assiste e aiuta le anime dei suoi giovani, pronto ad ogni richiesta, assiduo ed instancabile, proprio come D. Bosco che per più di quaranta

anni passava ogni giorno al confessionale le cinque, le sei, le dieci e perfin le sedici ore continue senza prendersi un momento di respiro.

Il salesiano è come il medico delle anime; e come il medico spende interamente le sue giornate, e talvolta parte della notte, al servizio degli infermi, così il salesiano non cessa dall'essere continuamente a disposizione dei giovani che la Provvidenza gli ha affidato.

La fioritura e la durata della congregazione salesiana sono legati al lavoro e alla temperanza: lavoro incessante e santificato a pro' delle anime, temperanza nel sonno, negli svaghi, nello studio personale, nella stessa preghiera particolare, per essere continuamente e sempre al servizio della gioventù.

Ma questo lavoro e questa temperanza non escludono affatto un'intima unione con Dio, una contemplazione assidua di Dio nelle anime dei giovani, anzi sono al tempo stesso mortificazione, preghiera incessante, rinuncia al proprio io e alle proprie comodità, zelo divorante, impiego generoso e totale dei propri talenti all'« unum necessarium » per l'apostolo: il cooperare con Dio alla salvezza delle anime.

b) Lo spirito di famiglia.

Come la carità è il canone fondamentale della pedagogia salesiana, così la carità è il canone fondamentale della vita e della spiritualità salesiana.

Carità verso il prossimo, come testimonianza ineccepibile della carità verso Dio. Questa carità verso i confratelli e verso i giovani, carità non solo sentita ma visibile, forma l'incanto dello spirito di famiglia, che anima tutta l'istituzione. D. Bosco è stato uno dei santi più amati, nella storia della Chiesa. Ma è stato così amato perchè amava e mostrava in mille guise verso tutti questa sua carità.

Basterà anche qui ascoltare il più volte citato Mons. Costamagna.

« L'amore trova consolazioni efficaci per tutti quelli che sono afflitti tanto a cagione delle cose temporali, come delle spirituali. Sempre mi sovvengo di D. Bosco...

Egli faceva caso dei nostri affanni e delle nostre sofferenze tanto fisiche che morali, come se gli appartenessero esclusivamente, quand'anche conoscesse che talvolta erano cose più immaginarie che reali. Ci concedeva sempre tutto quello che non fosse di nocumento materiale o spirituale nostro o della comunità. Il *sì* egli lo dava sempre volentieri, fino al termine del conveniente; il *no* non ce lo faceva sentire subito, per non affliggerci tanto, ma quando era tempo ce lo dava senza andirivieni. Sapeva benissimo che la indecisione e le stiracchiature tormentano e Superiori e sudditi. Egli studiava il modo di alleggerirci il carico della vita di studio e di lavoro con feste religiose, passeggiate, teatrini ed altre ricreazioni sempre svariate, ma innocenti...

La carità sua trovava poi mille modi di consolarci, trattandosi dei nostri studi, cioè della vita intellettuale, la quale e con maestri sceltissimi, e coi libri che egli stesso componeva, e con le lezioni che continuamente ci dava perfino durante la ricreazione, giorno per giorno fortificavasi meravigliosamente.

Ma le più grandi consolazioni che egli ci procurava erano poi sempre le

spirituali. Egli non si dimostrava soddisfatto finchè non ci vedesse contenti, e il — *voglio che tu stia allegro* — ce lo ripeteva da mane a sera. Trattandosi di dubbi di coscienza, di affanni del cuore, egli non ci rimandava mai ad altro giorno; ma lasciava tutto e tutti per mettersi tosto ai nostri ordini, come se fossimo i figli stessi del re. (E lo eravamo davvero!)... Perciò tutte le volte che lo si vedeva affannato, si poteva essere certi che si trattava di un'anima in pericolo di perdersi, e che egli voleva tosto consolare e salvare. Questo suo santo affanno per le anime nostre lo tormentava, quasi direi, continuamente. Ed era appunto per farlo cessare in qualche modo un tale affanno, che egli ci aveva sempre gli occhi addosso; ed, ora colle parole magiche che dicevaci all'orecchio, ora colla santa confessione, oggi con una lettera, domani con una predica, coll'esercizio della buona morte, col sermoncino della sera e con mille altri modi, ci rubava il cuore per darlo a Dio e così riempirlo di vera, d'ineffabile consolazione. Che cosa non sa mai fare il vero amore! » (*Ibidem*, pp. 109-111).

E tra gli episodi personali che Monsignore narra, ne riportiamo uno molto significativo: « Nè vo' tacere — dice egli — il secondo ed ultimo mio distacco da questo tenerissimo fra i Padri, avvenuto in Torino la notte dell'11 novembre 1883.

In quella sera D. Bosco era fuori di sè per il dolore della separazione. Ci aveva già benedetti ed abbracciati in chiesa davanti al quadro della taumaturga Vergine Ausiliatrice; ci aveva poscia accompagnato, sempre singhiozzando, fino in portieria, dove fermossi ancora un'oretta, che ci parve un minuto, per consolarci ed essere da noi consolato; ma quando, sfilate le carrozze in via Cottolengo, si era in procinto di partire, fu visto quel santo vegliardo correre affannoso tutto soletto in quell'oscurità, da una carrozza all'altra, salutando ad uno ad uno colla berretta in mano e colla voce soffocata dal pianto quei carissimi suoi figli, che sapeva certamente di non più vedere sulla terra. Oh che cuore, che cuore!

Appena arrivammo a Marsiglia, trovai una sua lettera al mio indirizzo. La apro tosto e leggo, tremando anch'io per l'emozione: — Mio caro D. Costamagna: voi siete partiti, ma mi avete veramente straziato il cuore. Non ho potuto prendere sonno tutta la notte. Grazie a Dio ora sono più calmo » (*Ibidem*. p. 108).

Veramente con un tal cuore e con tale spirito di famiglia, si comprende come D. Bosco fosse divenuto il padrone del cuore di tutti.

c) La pietà eucaristica e mariana.

A dir il vero questa caratteristica della spiritualità salesiana, sembrerebbe non avere nulla a che fare con l'assistenza, ma non è così.

Una delle ragioni della pietà semplice, tutta pervasa dell'amore a Gesù e alla Vergine, di detta spiritualità è appunto la funzione educativa di cui è rivestita.

« Teniamoci alle cose semplici, scrisse D. Bosco nella vita di Magone Michele, ma facciamole con perseveranza! ». Il segreto della pietà salesiana è tutto qui.

I giovani non amano e non sono in grado di comprendere delle cose compli-

cate ed alte. Occorre per essi lo spirito evangelico, coi paragoni semplici, alla loro portata, con le grandi verità fondamentali, ben apprese, e tali che possano essere praticate tutta la vita.

Per questo la pietà salesiana si riduce tutta qui: frequente confessione, frequente comunione, Messa quotidiana, visite frequenti al SS.mo Sacramento e alla Vergine, divozione filiale alla Madonna specialmente con la recita del S. Rosario, pensiero frequente dei Novissimi.

L'atto più grande di culto è la S. Messa. Bisogna che i giovani imparino presto ad apprezzarlo ed amarlo, a praticarlo.

La più grande realtà, il più grande dono di Dio è la presenza reale di Gesù nell'Eucarestia. Di qui la frequente confessione, la frequente comunione, la visita quotidiana.

Il più grande mezzo di salvezza, la via più sicura è la considerazione dei novissimi e la devozione alla Vergine. Perciò: Esercizio della Buona Morte, e un amore filiale alla Madonna.

Questa stessa semplicità di Pratiche D. Bosco lasciò in eredità ai suoi salesiani. Dovevano farsi piccoli coi piccoli, accontentarsi delle cose essenziali, non aspirare a cose elevate e difficili, preferire il semplice, fatto con amore e fedeltà.

La cosa più semplice di tutte è la preghiera vocale comunitaria.

Ma siccome non si doveva stancare i giovani, così anche le pratiche di pietà dei salesiani saranno brevi. Suppliranno col maggior numero di giaculatorie possibili, e cioè col lavoro santificato.

Giaculatorie e visite brevi saranno i mezzi più semplici e più efficaci di santificazione. Del resto non è sempre detto che tutte queste cose siano le più facili.

Recitare bene, senza distrazioni, con gran divozione, una terza parte del S. Rosario è cosa da Santi. Ma D. Bosco voleva così, e metteva come distintivo dei salesiani: « la pronuncia chiara, devota e distinta delle parole dei Divini Uffici siano tali nei nostri Soci che li distinguano da tutti gli altri ».

Don Bosco voleva poche pratiche di pietà in comune ma molto spirito di pietà nelle comunità. In ogni caso però era sempre intrecciata la devozione a Gesù Sacramentato con quella a Maria Ausiliatrice.

Si celebrava il mese di maggio e le feste della Vergine con delle belle comunioni; e si faceva la preparazione e il ringraziamento alla S. Comunione con la recita del S. Rosario.

E siccome quest'argomento è di attualità e fa ancora difficoltà a molti, ascoltiamo questo bell'episodio narrato da Mons. Costamagna:

« Facendo l'anno scorso (1900) la visita ispettoriale alle nostre case del Perù, mi si presentò un buon padre francescano, vero amico dei salesiani, e: — Monsignore, mi disse alquanto peritoso, se V. E. non se l'avesse a male, avrei una cosa da dirle. — Parli, mio buon padre. — Ecco. I suoi salesiani hanno degli allievi che fanno davvero invidia per la cristiana modestia che dovunque dimostrano; ed io sono pienamente persuaso che ciò si deve alla Comunione frequente

che regna nelle loro case. — Sicuro!, risposi io, V. P. ha dato nel segno; la Comunione frequente è la principale nostra risorsa, sia per poterla durare nell'arduo mestiere di educatori, che per santificare i nostri allievi in un secolo di tanta corruzione. Senza d'essa i nostri alunni non sarebbero santi, ma satanassi; i nostri collegi poi non avrebbero diritto di esistere, perchè non si potrebbero chiamare collegi di D. Bosco. Infatti un collegio salesiano senza comunione frequente non avrebbe virtù, non vocazioni, non consolazioni di sorta; non sarebbe perciò un collegio di D. Bosco. — È vero, continuò il mio buon fraticello, ed io ammiro la libertà che tutti hanno di accostarsi alla balaustrata. Ci va chi vuole; non vi è pressione di sorta... Ma... ma... — Che intende dire V. P. con questo *ma?* — Voglio dire che i salesiani non danno loro tempo sufficiente per la preparazione e per il ringraziamento dovuto alla Comunione, come si fa dappertutto. Essi infatti li obbligano a recitare il rosario quasi fino al momento di aprire la bocca per comunicarsi; e questo è appunto ciò che non va. — La mi scusi, Rev.do Padre, e la mi dica un po': Che cosa è che loro missionari fanno recitare al popolo prima di comunicare? — *Alabado sea il SS. Sacramento del Altar!* ... e lo ripete le cento e le mille volte, finchè sia tempo di aprire la bocca per ricevere N. Signore, non è vero? Orbene, la stessa cosa fanno appunto i salesiani ed i loro alunni: — *Benedictus fructus ventris tui, Jesus!* essi dicono, e ripetono tante volte, benedetto sia quel Gesù che è lì sull'altare e che vuol venire dentro del mio fortunato cuore! — E lo stesso fanno poi dopo la Comunione: Benedetto il frutto ecc., che stringo qui nel petto! E siccome è tanto facile che un giovane si distragga e preghi male perfin nella Comunione, egli perciò si rivolge a Maria, e le ripete tante e tante volte: *ora pro nobis, nunc!* — e con ciò intende dirle: Oh Maria, guarda! io non so pregare il buon Gesù; non so proprio prepararmi bene a riceverlo come si conviene; e neanche so ringraziarlo a dovere: *ora pro nobis nunc,* pregalo tu per me adesso, adoralo, ringrazialo e chiedigli tutte le grazie di cui abbisogno, tu che sai farlo così bene; tu, che sei mia Madre! — Le farò anche notare Rev.do Padre, che nel Rosario si ripete varie volte il *Pater noster,* che è appunto l'orazione che la Chiesa mette in bocca al Sacerdote pochi minuti prima di fare la Comunione. Che le pare? — Quando è così, rispose quel buon religioso, V. E. ha ragione. Ma i vostri alunni sapranno poi essi fare tutte queste belle applicazioni? — Non dubiti, mio buon Padre, chè se non lo sanno, i direttori avranno cura di insegnar loro come devono farle » (*Ibidem,* pp. 215-217).

D. Bosco era attaccatissimo al Rosario, perchè era attaccatissimo alla Vergine. « Nessuno può intendere nulla delle grandi e mirabili opere di D. Bosco se non parte da questo principio, che cioè: D. Bosco è sempre stato tutto per Maria, e Maria fu sempre tutta per D. Bosco... Egli soleva ripetere che non ci dimenticassimo mai che eravamo figli di questa gran madre celeste, e che Essa stessa ci aveva raccolti attorno a lui, perchè ci amassimo da buoni fratelli, e così dessimo gloria a Dio... Solamente in cielo, egli aggiungeva, noi potremo stupefatti conoscere ciò che ha fatto Maria per noi e le volte che ci ha scampati dall'in-

ferno; e noi la ringrazieremo per tutti i secoli eterni. Ah! se tanto io come voi, o figli carissimi, avessimo avuto più fede, più confidenza in Dio e nell'Ausiliatrice, migliaia di più sarebbero le anime da noi salvate. — Direttori miei, commentava Mons. Costamagna, su, da bravi! imitiamo il nostro Padre anche in questo: amiamo Maria! Diciamole sovente con lui: Oh! Madre mia, tu mi hai dato il tuo Figlio perchè sia il mio salvatore, ed io ti voglio consacrare tutti i miei figli spirituali, perchè me li salvi tutti, tutti senz'eccettuarne uno solo!

Quei collegi dove la devozione a Maria è sempre in fiore, col S. Rosario, le novene e le feste principali della Madonna, il mese di Maria, la divozione del sabato (accendendo le candele all'altare durante la S. Messa e facendo la S. Comunione) dove dappertutto trovi un altarino sempre ben ornato a Lei dedicato, dove sovente tengosi stupende accademie mariane, ecc. ecc., sono appunto i collegi dove alberga la santa purità e perciò la vera santità. Oh! felice quel direttore che sa intendersela con Maria! » (*Ibidem,* pp. 18-19).

Conclusione

Abbiamo veduto come l'assistenza sia il centro del sistema preventivo, dell'apostolato e della spiritualità dei Figli di D. Bosco, abbiamo veduto come essa sia per lo meno *la conditio sine qua non* di ogni lavoro spirituale ed apostolico, e come per i salesiani essa debba essere la penitenza e il lavoro preferito. Essa non è un mezzo, è piuttosto un'atmosfera, una forma di vita che li avvolge tutti e che viene a costituire la ragion d'essere di tutta la loro esistenza.

Rimaniamo fedeli a questo spirito. La Vergine che fu la maestra di D. Bosco e che è l'educatrice principale dei nostri giovani, benedirà allora i nostri sforzi e le nostre iniziative, e l'apostolato salesiano si dilaterà e rimarrà fecondo per i secoli.

Theologia

MICHAEL SCHMAUS, *Essenza del Cristianesimo,* (Vom Wesen des Christentums, Bucez, Kunstverlaf, Ettal). Collana « Cattolica », 14. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 307. L. 1400.

« Essenza del Cristianesimo » è un titolo allettante e fortunato. Sotto i suoi auspici hanno tentato una sintesi del Cristianesimo, con diverse prospettive e opposte conclusioni, autori illustri come Feuerbach, Harnack, Guardini, ai quali ora si aggiunge Michele Schmaus, il noto Professore di Dogmatica dell'Università di Monaco, della cui monumentale *Katholische Dogmatik* si sta allestendo una versione italiana.

Il presente volume è nato da una serie di lezioni che l'A. tenne agli alunni di tutte le facoltà dell'Università di Monaco nell'inverno 1945-46. Davanti ai cumuli di macerie che ancora ingombravano il recinto dell'Università che allora riapriva i battenti dopo la forzata chiusura dovuta alle distruzioni della guerra, davanti agli occhi smarriti dei giovani, il Teologo di Monaco affrontò coraggiosamente le gravi domande che allora più che mai tormentavano ogni spirito: Che cosa è rimasto in piedi dopo tanti crolli? Esiste qualche cosa che ci conforti a durare e a sperare ancora? Il Cristianesimo, in cui abbiamo creduto, ha resistito alla bufera, o è anche esso fallito? Ma questo Cristianesimo che cosa è, che cosa vuole, che cosa può fare per la nostra salvezza?

A questi ed altri interrogativi angosciosi, l'A. trovò la risposta, esponendo ciò che egli intende per Cristianesimo. E fu una risposta valida e solida.

Alla domanda che cosa sia il Cristianesimo sono state date da cristiani e non cristiani le risposte più disparate. La ragione di queste opposte interpretazioni non è l'oscurità o indeterminatezza del Cristianesimo, ma piuttosto la sua ricchezza multiforme, che non può essere facilmente abbracciata con una sola visione dallo spirito umano. Di qui il pericolo di concezioni monche, unilaterali, e perfino false, fondate sul facile equivoco di accentuare un elemento anche essenziale, a scapito degli altri ugualmente essenziali, o di scambiare la parte per il tutto. In tal modo non presentò una visione esatta e completa del cristianesimo chi lo ridusse a un sistema di verità, o a una disciplina morale, o all'amore umanitario dell'uomo per l'uomo.

Per lo Schmaus, « il Cristianesimo nel suo più intimo nucleo è una persona viva: è l'amore personale di Dio apparso sotto umane spoglie; più esattamente è il Figlio di Dio apparso nella storia. Essere cristiani, pertanto, non è solamente e in prima linea aderire a una verità e osservare una legge. Il Cristianesimo è tutto ciò, anzi lo è necessariamente e naturalmente; ma primieramente è l'incontro con

un Io, con una persona. Essere cristiano indica un rapporto Io-Tu, cioè un rapporto personale fondato in Cristo, fra l'uomo e Dio » (p. 17).

Dunque il Cristianesimo, nel suo nucleo essenziale, non è un puro sistema filosofico o teologico, oppure una *teoria* dell'amore; ma una realtà personale, cioè *l'amore stesso* di Dio apparso nel mondo a salvezza dell'uomo: amore che vive e si rivela in Cristo, il quale vive e si rivela nella Chiesa, e al quale l'uomo, per salvarsi, deve unirsi personalmente nella fede e nell'amore.

Se il Cristianesimo nella sua profonda essenza è Cristo; se Cristo vive e opera nella Chiesa per la salvezza degli uomini, ne segue che il Cristianesimo è essenzialmente *Chiesa*. E perciò parlare della essenza del Cristianesimo, è parlare dell'essenza della Chiesa.

Amore di Dio, Cristo Redentore, Chiesa, Salvezza: ecco i caposaldi della sintesi del Cristianesimo, che Schmaus studia nei densi e profondi capitoli della sua opera; alla quale auguriamo la più ampia diffusione anche tra i lettori italiani.

G. QUADRIO

A. Mª. Javierre, *Contraseña de Dios*, « Colección Remanso », Sección I, n. 4. Barcelona, Juan Flors, 1957, pp. 274.

Este libro ha nacido en un círculo de estudios con un grupo de jóvenes turineses; ha sido publicado en una colección que quiere poner al alcance de los hombres de la calle los más palpitantes temas de actualidad religiosa; está compuesto en un estilo ágil, brillante, vivo, inmediato... Todo esto podría inducir al error de creer que se tratara de una obra superficial. Antonio Javierre se muestra un teólogo consumado en la exposición de toda la problemática del milagro y de su solución teológica; leyendo este libro se palpa el dominio que tiene de este tema, sobre el que ha reflexionado mucho tiempo y al que se ha acercado con una preparación científica, filosófica y teológica nada común. La contextura de este volumen no podía ser más acertada ni más fuerte; tras de establecer la necesidad de este signo de Dios en la sistemación teológica y su ensamblaje en la dinámica del acto de fe — sobrenatural, libre y *razonable* —, se pasa a proponer las diversas dificultades que se han excogitado contra el milagro. Se pasan en revista las objecciones que han brotado en el campo de la literatura, de la ciencia (medicina, física e historia) y de la filosofía (metafísica, metapsíquica y apologética); y en este camino Javierre logra recoger la voz misma de quienes preocupados por este problema han diluído la realidad del milagro en las mallas de la ciencia o de la filosofía o de los preconceptos literarios. Esta es una característica muy simpática de este volumen: las ideas se nos van presentando encarnadas en los hombres que las han profesado y Javierre en dos trazos casi nos hace sentir la modulación de sus voces y la palpitación sentimental con que estos hombres se han enfrentado y han procurado resolver — o mejor, disolver — esta incógnita que es el hecho milagroso. Este diálogo con estos personajes históricos y contemporáneos que se han preocupado por este problema, termina con un balance en el que se recogen y sintetizan las objecciones ya consideradas. La segunda parte es un estudio detallado de la naturaleza propia del milagro; y del milagro como lo entiende la Iglesia; las dificultades que se han ido considerando, tendían a deshacer la realidad y la función del milagro en la vida de la Iglesia y en la construcción doctrinal cristiana; es necesario por esta razón delinear bien el perfil genuino del milagro; puede ser que algunas de las críticas de los negadores del milagro no den en el clavo y

ataquen un milagro que ellos se han construído en su mente, pero que no corresponde al concepto de milagro que defiende la teología católica. A este fin se pasan en reseña las Sdas. Ecrituras, la voz de la tradición y del Magisterio para ver cuáles son según estos autorizados testimonios los trazos esenciales del milagro; a continuación se hace una síntesis de estos documentos recurriendo al concepto tomista de milagro, que queda estructurado con estas tres notas: excepcionalidad, transcendencia y significación; de contraluz se perfila la fisionomía de los pseudomilagros. La última parte está dedicada a la reivindicación del milagro; se va demostrando con un análisis cuidadoso que el milagro no es un absurdo, ni un enigma ni un estorbo. Originales y de gran interés son las consideraciones que hace Javierre para probar cómo el milagro no ha quedado anulado dentro del esquema indeterminista de la física « nueva »; el estudio del milagro como signo, no obstante la dificultad de esta cuestión, está elaborado con una agudeza y finura extraordinarias. Una descripción detallada del milagro del ciego que narra San Juan en el capítulo nono de su Evangelio, sirve para resumir cuanto a lo largo de esta interesantísima monografía nos ha ido vertiendo Javierre sobre este rodrigón de la racionalidad de nuestra fe. Es efectivamente a la luz de la fe, en esta funcionalidad de signo, en la que hay que ver esta intervención de Dios en el mundo; pero en el fondo sólo lo aceptarán los que tengan buena voluntad. El milagro deja en el umbral de la fe: entrar en esta atmósfera, depende de la voluntad, del deseo de verdadera entrega a Jesucristo.

JOSÉ Mª. SÁNCHEZ-RUIZ

MAURIZIO FLICK, S. J. - ZOLTAN ALSZEGHY, S. J., *Il Creatore. L'inizio della salvezza,* Collana «Il nuovo Corso di Teologia Cattolica », 3. Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1959, pp. 470. L. 2200.

Il « Nuovo Corso di Teologia Cattolica » diretto da A. Beni si arricchisce di un pregevole volume, nel quale i Padri Flick e Alszeghy della Pontificia Università Gregoriana compendiano egregiamente la dottrina che nelle moderne scuole teologiche è abitualmente esposta nel trattato « De Deo Creante et Elevante ».

Il libro utilizza fondamentalmente le lezioni che P. Flick tiene da anni con riconosciuta competenza ed universale consenso agli alunni dell'Università Gregoriana. Il contenuto dottrinale, la divisione in tesi, il metodo espositivo sono sostanzialmente quelli usati nei migliori manuali scolastici. Ma il presente trattato si distingue dalla grande maggioranza degli altri consimili, per alcuni pregi che crediamo doveroso sottolineare, perchè ci sembrano costituire un notevole progresso nell'insegnamento scolastico della Teologia Dogmatica.

Il primo e fondamentale merito degli illustri Autori è quello di aver impostato tutta la trattazione attorno all'idea centrale della *Storia della Salvezza.* In tal modo essi hanno voluto dare un'intonazione più genuinamente teologica e più evidentemente unitaria ad un trattato che generalmente si presenta come una congerie non perfettamente organica di questioni, di cui molte sono già trattate in sede filosofica.

A nostro modesto avviso, questa impostazione costituisce un notevole e sicuro passo in avanti nella auspicata revisione degli attuali metodi dell'insegnamento teologico; e non è altro che un saggio ritorno alla visione biblica della verità rivelata, alla primitiva catechesi cristiana, alle sintesi dei grandi Padri, alle prime sistemazioni degli Scolastici, ed alla stessa architettura della Somma Teologica di S. Tommaso. Il presente trattato contribuisce a dimostrare quanto errino coloro

che pretendono di ravvisare un essenziale ed insanabile dissidio tra il metodo della « genuina » teologia scientifica e i moderni orientamenti della Kerygmatica e della Catechetica, i quali sono preoccupati di seguire più da vicino e con più evidenza le tappe della Storia della salvezza. Noi pensiamo invece che la teologia classica ed ogni teologia autentica non possa ignorare nella sua struttura che la Rivelazione che essa studia, ci si presenta nelle Fonti come una « Historia Salutis », il cui inizio è la creazione, elevazione e caduta dell'uomo; il cui centro è l'Incarnazione e Redenzione realizzata nella pienezza dei tempi e perpetuata nella Chiesa; il cui termine è costituito dal ritorno di Cristo Giudice e dalla eterna vita gloriosa del Corpo Mistico col suo Capo Divino nella casa paterna del cielo.

Se ci fosse lecito, a questo proposito, esprimere un desiderio, vorremmo che su questa via così egregiamente intrapresa si procedesse ancora oltre: si mostrasse cioè più espressamente e compiutamente, non solo al termine, ma nell'impostazione e nello svolgimento dell'intero trattato e delle singole questioni, come il Cristo, Verbo Incarnato, è veramente la « magna quaestio mundi », cioè il principio, l'archetipo, il centro, l'apice, il fine e la ragione dell'universo materiale e spirituale; il punto della convergenza ascensionale di tutta la realtà creata; la chiave di volta della storia, specialmente della storia umana; la spiegazione ultima dei problemi delle origini e delle vicende del genere umano. Se tutta la realtà e la storia è cristocentrica, evidentemente non può non esserlo il nostro trattato e tutta la teologia.

Un secondo pregio del volume che abbiamo tra mano, è l'aver costantemente applicato la dottrina cattolica sulla creazione, elevazione e caduta dell'uomo alla soluzione cristiana di molti problemi particolarmente sentiti dalla mentalità moderna. Le « note e chiarificazioni » che chiudono ogni tesi, contengono preziosi elementi per una sicura e aggiornata visione genuinamente cristiana delle realtà terrestri e delle attualissime questioni che esse pongono al teologo. Gli insegnanti di teologia vi troveranno un esempio ed aiuto sicuro, per compiere quel prudente e coraggioso accostamento dell'insegnamento teologico alle esigenze e ai problemi del giorno d'oggi, che è voluto dalle direttive pontificie e che fu tanto inculcato con la parola e con l'esempio da Pio XII.

In questa linea si inseriscono anche le riflessioni che applicano alla vita cristiana la dottrina esposta in ogni tesi. L'applicazione è fatta in modo che ne risultano non soltanto dei « corollaria pietatis », ma una solida e sistematica fondazione della morale sulle grandi verità dogmatiche. Siamo profondamente persuasi che anche in questo settore l'esempio dei due esimi Professori Gesuiti deve essere ampiamente seguito e sviluppato, perfezionando quella saggia compenetrazione tra teologia e vita, da cui proviene una più profonda ed autentica comprensione della verità rivelata, ed insieme un più solido nutrimento della vita spirituale dei Sacerdoti e di tutto il popolo cristiano.

Un terzo merito degli Autori è di aver diligentemente prospettato la genesi e la maturazione storica delle singole questioni. La presentazione sobria e oggettiva dei cosiddetti « avversari » acquista così il positivo e fruttuoso scopo di indicare le principali difficoltà che si oppongono ancor oggi alla dottrina cattolica e di segnalare quei movimenti di idee che hanno offerto l'occasione agli interventi del Magistero Ecclesiastico. A proposito del quale, confessiamo di non sapere perfettamente valutare le ragioni per cui i Documenti della Chiesa siano costantemente rimandati, come conferma, al termine della tesi, invece che essere premessi come fonti e direttive dell'intera speculazione

teologica, secondo l'uso più comune che noi continuiamo a preferire.

Anzi, se ci è lecito esprimere un'altra preferenza, pensiamo che il meglio sarebbe premettere ad ogni trattato, o alle sue principali sezioni, un'ampia, aggiornata ed organica esposizione della dottrina biblica, patristica e magisteriale, a cui riferirsi costantemente nel corso della trattazione scolastica; e questo, allo scopo di evitare la frammentarietà ed incompletezza nell'analisi delle fonti che minaccia di impoverire e isterilire la stessa speculazione scolastica. Anche su questo punto, il presente volume costituisce, ci sembra, un notevole progresso ed un autorevole esempio, in una strada che si profila ancora lunga e difficile, quella cioè del « ressourcement » dei nostri trattati teologici.

Per completare il quadro, dovremmo segnalare l'abbondanza ed accuratezza delle indicazioni bibliografiche, la semplicità e chiarezza del dettato, che non si allontana mai dalla sobrietà e pacatezza del linguaggio tecnico scolastico.

Pensiamo, perciò, che i due illustri Professori abbiano reso ottimo servizio alle nostre scuole di teologia, mettendo la loro esperienza didattica a disposizione di alunni e colleghi, ed indicando loro delle vie sicure che dovranno essere coraggiosamente continuate.

G. QUADRIO

—

JOHN H. WRIGHT, S. J., *The Order of Universe in the Teology of St. Thomas Aquinas,* « Analecta Gregoriana », 89. Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1957, pp. VIII-224. L. 2000.

L'universo è concepito da San Tommaso come un insieme unitario di esseri ordinati tra loro e con Dio. Più di trecento sono i passi in cui l'Angelico accenna all'ordine dell'universo; ma la maggior parte sono costituiti da brevi allusioni; solo pochi trattano la questione *ex professo* e con una certa ampiezza.

Il P. Wright si è proposto di raccogliere questi frammenti, ordinarli secondo un ordine sistematico, mettere in luce l'idea basilare di San Tommaso in questa materia. Riconosciamo volentieri che lo scopo è stato brillantemente raggiunto.

Il volume si apre con una visione generale della dottrina tomista intorno all'ordine dell'universo, confrontato con la analoga dottrina di Sant'Alberto Magno e di San Bonaventura. Secondo San Tommaso, nel mondo vi è un duplice ordine: quello delle cose tra loro, e quello di tutto l'universo con Dio. Il primo ordine è subordinato al secondo, che è il fondamentale, perchè spiega tutta la realtà e la struttura dell'universo e delle singole creature. Dire che il mondo è ordinato a Dio, è dire che Dio è il fine ultimo dell'universo e di ogni essere creato; comprendere ciò, è spiegare in che modo Dio sia la causa finale di tutta la creazione. Mondo sensibile, uomo ed angeli, male e peccato, Incarnazione e consumazione finale dell'universo, tutto resta illuminato e spiegato da questa visione iniziale dell'ordinamento degli esseri finiti all'Infinito.

L'Autore passa quindi ad esporre i due modi diversi, ma complementari, con cui San Tommaso in tutte le sue opere concepisce la relazione dell'universo con Dio: il primo, più generale, per via di assimilazione; l'altro, più particolare, per via di attività intellettuale. Infatti, in una serie di testi San Tommaso fa consistere l'ordinamento delle cose a Dio, fine ultimo, nella tendenza ad una sempre maggiore somiglianza di ogni essere e di tutto l'universo con Dio. Un'altra serie di testi, invece, presenta il mondo essenzialmente come una società di esseri intellettuali, ai quali le cose sensibili sono subordinate, e che — a loro volta — sono chiamati alla partecipazione della vita intima di Dio, cioè a conoscere ed amare Dio, come Egli

conosce ed ama se stesso. Questa partecipazione non si raggiunge perfettamente e definitivamente se non nella beatitudine eterna, la quale è perciò l'ultimo ed essenziale bene dell'ordine universale, lo scopo supremo di tutta la creazione e di tutta la storia. Al raggiungimento di questo fine è subordinata la stessa molteplicità degli esseri creati, ogni avvenimento nell'universo degli spiriti e delle cose, perfino il male fisico voluto da Dio *per accidens,* ed anche il male morale che Egli permette per i suoi fini di misericordia.

L'Autore esamina accuratamente i vari tentativi per decidere quale delle due concezioni sia da preferire. Egli ritiene più esatta la soluzione che ravvisa la perfezione finale dell'universo nella unione delle sostanze intellettuali con Dio attraverso l'attività della conoscenza e dell'amore beatifico di Dio com'è in se stesso.

Una efficace conferma della validità e fecondità di questa concezione è costituita dalla luce che essa getta sulle altre verità particolari riguardanti le relazioni delle creature con Dio. Il P. Wright fa un'ampia e accurata rassegna delle questioni, nella cui soluzione San Tommaso ricorre a questa dottrina nelle varie parti della *Summa*: la sacra dottrina come sapienza; la natura di Dio, la conoscenza divina, la volontà divina, la potenza di Dio, la causalità di Dio; la distinzione delle cose, il bene e il male, le creature materiali e spirituali, l'uomo; il governo divino; il fine ultimo; gli atti umani, il peccato; Dio principio degli atti umani, principi speciali degli atti umani; Cristo via a Dio.

Il volume si chiude con un ponderato apprezzamento critico della dottrina tomistica sull'ordine dell'universo. L'A. dimostra come con questa dottrina l'Angelico abbia contribuito in modo essenziale e definitivo al progresso della Teologia. Molte cose, naturalmente, nelle sue opere, — e quindi anche nella teoria dell'ordine universale —, sono contingenti e caduche, perchè legate alla situazione temporale e ambientale in cui egli visse. Tra questi elementi caduchi, l'Autore segnala ciò che San Tommaso afferma intorno ai corpi celesti e all'attività degli angeli, in conformità con le teorie scientifiche del tempo, le quali, del resto, non sono accettate dall'Angelico se non come ipotesi non necessariamente vere e definitive (Cfr. *In II de Caelo et Mundo,* 1, 17; *Summa Theol.* I, q. 32, a. 1, ad 2^{m}). Tali elementi però rimangono alla superficie del pensiero tomista; mentre, al contrario, la sua corrente profonda — come bene si esprime il P. Wright — è un'espressione di sapienza che supera il tempo.

L'Autore sottolinea pure alcune questioni che nella concezione dell'Angelico rimarrebbero aperte, a causa del duplice modo parallelo con cui Egli presenta l'ordine dell'universo: cioè come un ritorno delle cose a Dio per via di somiglianza e per via di attività intellettuale. Tali questioni aperte sarebbero le seguenti: gli esseri intellettuali sono subordinati o superiori all'universo come tale? È possibile un universo completamente arazionale? L'ordine dell'universo richiede *per se* o soltanto *per accidens* la riprovazione di alcune creature intellettuali?

Ma l'addebito più rimarchevole che il P. Wright muove alla sistemazione tomista dell'universo, è che essa non farebbe sufficiente posto alla centralità e preminenza di Gesù Cristo nell'universo medesimo. San Tommaso asserisce categoricamente il principio che Cristo è Signore e Centro di tutta la creazione; ma — secondo il nostro Autore — non lo applica espressamente se non nelle questioni strettamente cristologiche e nell'esegesi dei passi scritturistici relativi. Invece nella soluzione degli altri problemi teologici riguardanti, per esempio, la Chiesa, il sacrificio della Messa, i Sacramenti e la loro causalità, Egli non invoca il principio che

Cristo è il Centro dell'ordine dell'universo.

Tuttavia — osserva giustamente il Padre Wright — non si può ragionevolmente lamentarsi che un autore non dica tutto ciò che può e deve essere detto su una questione. È, al contrario, da lodarsi, se ha dato un grande contributo positivo e ha indicato la via che gli altri devono seguire. Nessuno potrà contestare questo merito alla dottrina tomista sull'ordine dell'universo.

Lasciando agli specialisti il giudizio su talune particolari argomentazioni dell'Autore, noi crediamo ch egli si debba riconoscere l'indiscutibile merito di aver accuratamente vagliato e sistematicamente organizzato i passi numerosi e frammentari disseminati nelle opere di San Tommaso intorno all'ordine dell'universo; di aver colto e messo nella giusta luce l'idea centrale e la grande fecondità teologica di questa dottrina tomista; di aver fatto risaltare le innumerevoli applicazioni che essa ha nella teologia dell'Aquinate; e infine di avere esattamente distinto ciò che in questa visione dell'universo è secondario e caduco, perchè legato alle teorie scientifiche del tempo, e ciò che è essenziale e perenne, perchè fondato sui princìpi eterni della verità rivelata e dalla metafisica.

G. QUADRIO

J. M. Riaza, S. J., *El comienzo del mundo. Exposición a la luz de los avances científicos actuales*, « Biblioteca de Autores Cristianos », 179. Madrid, La Editorial Católica, 1959, pp. XXXVI-703. 20 tav. f. t., P.tas 105.

L'Autore, già noto per l'opera apprezzata *Ciencia moderna y Filosofía. Introducción fisicoquímica y matemática* (B. A. C. 105), raccoglie in questo nuovo libro, a vantaggio specialmente degli studenti di Filosofia e Teologia, una grande quantità di dati scientifici, che le recenti scoperte ci offrono intorno all'appassionante problematica degli inizi del mondo.

La prima parte dell'opera studia la Terra nella sua attuale struttura, nella sua cronologia misurata con i diversi sistemi oggi in uso, nella sua evoluzione, specialmente per quanto si riferisce all'origine della vita e all'apparizione dell'uomo.

Nella seconda parte sono esposte le varie questioni riguardanti la Metagalassia: il sistema solare coi suoi pianeti; la Metagalassia nella sua unità, immensità ed età; gli interessanti fenomeni dell'espansione dell'universo e della degradazione dell'energia; le ipotesi cosmogoniche antiche e recenti, ecc.

L'Autore tratta le singole questioni unicamente sotto l'aspetto scientifico, con l'intento però di offrire premesse sicure per le costruzioni filosofiche e per eventuali ricerche nel campo biblico e teologico.

A questa ultima preoccupazione ubbidiscono certamente le tre appendici che opportunamente chiudono il volume. La prima delinea la concezione cosmica degli antichi Ebrei. La seconda espone sommariamente le delicate questioni della cosmogonia biblica. La terza riporta tre celebri discorsi di Pio XII sui problemi dell'inizio dell'universo.

La serietà e ricchezza di informazione, le ampie indicazioni bibliografiche, la chiarezza e facilità dell'esposizione, fanno di quest'opera un utile sussidio per accostare in modo elementare ma sicuro queste interessantissime questioni, che fin dall'antichità hanno appassionato lo spirito umano, e che hanno una funzione non trascurabile anche nell'introdurre ad uno studio aggiornato e concreto della Filosofia e Teologia delle realtà terrestri.

G. QUADRIO

Josephus Dániel, S. D. B., *Doctrina post-tridentina de formatione primae mulieris,* «Dissertatio». Romae, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1959, pp. XX-48.

La presente pubblicazione contiene un estratto e le conclusioni di un'ampia e pregevole dissertazione che l'Autore ha presentato per la Laurea in Teologia presso la Pont. Università Gregoriana. Egli si è prefisso il compito di esplorare con diligenza e completezza la dottrina dei teologi ed esegeti cattolici posttridentini intorno alla formazione del corpo di Eva. Lo scopo della ricerca era duplice: accertare su quali punti della questione vi sia un consenso teologico; stabilire la natura e i fondamenti di questo consenso. Gli autori studiati vengono distribuiti in tre periodi: dal Concilio di Trento alla metà del secolo XIX; da qui fino al 1909, anno della pubblicazione del Decreto della Pont. Commissione Biblica riguardante anche la presente questione; da questa data fino ai giorni nostri.

L'accurato esame dei singoli autori ha condotto il Dániel ad importanti e documentate conclusioni, che crediamo utile segnalare sinteticamente.

1) Che Dio sia intervenuto con azione speciale, come causa efficiente principale, nel *formare il corpo di Eva,* è una verità ammessa dai teologi ed esegeti cattolici posttridentini con consenso certo, costante e universale.

2) Che Dio, mediante questo speciale intervento, abbia formato il corpo di Eva *dal corpo stesso di Adamo,* è ammesso dai teologi posttridentini con consenso certo, costante e universale; dagli esegeti invece soltanto con un consenso moralmente universale.

3) Che Dio abbia formato il corpo di Eva *da una costa di Adamo,* generalmente non è ritenuta dai teologi ed esegeti posttridentini nè come verità di fede, nè come dottrina certa, e neppure come sentenza più comune, ma piuttosto come una questione teologicamente libera. Su questo terzo punto non si può dunque parlare di un consenso dei teologi ed esegeti.

Riguardo al modo con cui in questo periodo venne interpretato il racconto biblico (*Gen.*, 2, 21-22) della formazione di Eva, il Dániel è giunto alle seguenti conclusioni:

1) Teologi ed esegeti posttridentini convengono nel ritenere che in questo testo, considerato anche solamente in se stesso, è asserito con certezza uno speciale intervento di Dio nel formare *il corpo di Eva.* In tal modo, l'interpretazione contraria sarebbe temeraria.

2) L'unanimità cessa quando si tratta di ravvisare nel testo predetto la formazione del corpo di Eva *dal corpo di Adamo.* Lo affermano i teologi ed anche gli esegeti del primo periodo, i quali concordemente ritengono che il racconto genesiaco — almeno nella luce del contesto e dei passi paralleli — attesta con certezza l'origine corporale di Eva da Adamo. Ma questa interpretazione non gode più del consenso unanime degli esegeti a partire dalla metà del secolo scorso. Molti esegeti recenti ritengono che il testo ed il contesto del racconto genesiaco non basti da solo a dimostrare con certezza la derivazione di Eva dal corpo di Adamo; però continuano a ritenere questa come verità certa, in forza del passo di San Paolo (*I Cor.*, 11, 8) e degli interventi della Pont. Commissione Biblica (1909) e di Pio XII (30-XI-1941). Alcuni pochi esegeti recenti giungono a dire che non è certa se non una *derivazione ideale* di Eva da Adamo; ma questa posizione è giudicata difficilmente conciliabile oggi con l'insegnamento moralmente unanime e certo dei teologi ed esegeti posttridentini. L'Autore però non esclude che ulteriori studi biblici e patristici potrebbero *in futuro* modificare gli elementi di giudizio.

Riconosciamo volentieri la chiarezza e

precisione, l'equilibrio e moderazione con cui il Dániel ha saputo impostare il problema e formulare le sue conclusioni. Le quali sono così importanti e interessànti, da suscitare nel lettore il desiderio di conoscere anche l'ampia documentazione raccolta e vagliata dall'Autore, nella sua dissertazione ancora inedita, a fondamento delle conclusioni esposte.

G. QUADRIO

H. Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* (trad. par R. Givord), Paris, Desclée, 1958, pp. 312.

L'uomo contemporaneo è dominato da un senso di angoscia e di solitudine; il suo animo è oppresso da una generale insicurezza, che sembra in contrasto con le gloriose conquiste nel campo della tecnica. Ma proprio ciò che sembra costituire la sua gloria è per l'uomo fonte di timore, perchè si sente esposto al pericolo di soccombere alle conquiste della tecnica. Il libro del Balthasar presenta un'analisi acuta e precisa della situazione spirituale dell'uomo d'oggi per rilevarne le esigenze e le aspirazioni che, secondo l'autore, trovano una risposta adeguata solo nel Cristianesimo, la cui ricchezza e fecondità non si restringono ai bisogni di un'epoca determinata. Nell'età moderna l'uomo ha preso coscienza della sua superiorità sulla natura, di cui non si sente più una parte, ma il dominatore. Egli non vede più nel mondo la sua immagine, si sente superiore ad esso e vi si sente estraneo. Di qui un senso di solitudine e insicurezza, perchè l'uomo non trova più protezione e sostegno nella natura. Per questo nasce in lui uno slancio che lo spinge a infrangere ogni legame che lo rinchiude nel mondo per aprirsi a Colui che supera infinitamente il mondo. Ma Dio, come ha dichiarato il Concilio Vaticano facendo eco a tutta la tradizione patristica e dei teologi scolastici, è infinitamente trascendente. Tuttavia lo slancio dell'uomo verso Dio non è vano, perchè esiste fra finito ed infinito una mediazione perfetta, Gesù Cristo Dio e uomo, due nature in una persona.

L'uomo come essere intelligente e libero è aperto a tutto l'essere, non lo si può comprendere partendo da un'idea naturalistica che lo limita in sè rinchiudendolo. L'uomo è essenzialmente superiore al mondo della natura proprio perchè spirito che oltrepassa ogni limite, essendo capace di conoscere tutte le cose. In questo consiste la sua grandezza che lo ravvicina a Dio. Dio infatti è Colui che non può essere rinchiuso in nessuna formula finita.

Questo Dio sconosciuto può accostarsi all'uomo e farsi meglio conoscere da lui se si manifesta mandandogli un suo messaggio, come difatti è avvenuto. Incontrandosi con Dio in Cristo l'uomo comprende meglio se stesso perchè incontra il suo esemplare supremo e assoluto.

Aprendosi a Dio l'uomo trova sostegno nel grave compito di essere il dominatore della natura, perchè non deve dimenticare che del mondo non è il dominatore assoluto, ma l'amministratore. Se è vero che solo incontrando Dio l'uomo comprende pienamente tutte le profondità e le ricchezze della sua persona, è vero anche che solo se gli uomini sono consci che esiste un Dio possono superare gli ostacoli e le difficoltà che sono inevitabili nell'amore agli altri. Dio, dignità della persona, amore degli altri sono termini che si implicano a vicenda. Cancellato il primo, anche gli altri scompaiono o rimangono privi di significato. Il Cristianesimo rivelando Dio all'uomo ha rivelato anche l'uomo a se stesso.

L'amor del prossimo acquista maggior profondità dall'insegnamento di Cristo e dall'economia redentiva da Lui istaurata. Solo in Dio infine l'uomo trova sollievo e conforto alla sua solitudine che, se priva

di Dio non solo resterà infeconda, ma si tramuterà in angoscia e disperazione. Nessuna età come la nostra forse ha avuto coscienza tanto acuta del valore della libertà, del senso del male e della perdizione. L'uomo non potrà trovare pace in questo tormentoso problema che lo inquieta, se non affidandosi con speranza e fiducia illimitata al Cristo che ha salvato tutti dalla perdizione.

Quello che si è detto può dare soltanto un'idea sommaria intorno al contenuto di un libro ricchissimo, che per molti aspetti merita di essere meditato.

G. BESCHIN

Guido D'Avanzo, M. I., *L'Unzione sacra degli infermi. Questioni teologico-canoniche,* « Scrinium theologicum », 10. Torino-Roma, Marietti, 1958, pp. XIV-175. L. 1200.

È noto come la teologia del Sacramento degli infermi presenti delle incertezze ed oscurità, riguardanti soprattutto la finalità specifica e la gerarchia degli effetti del Sacramento stesso. Da ciò deriva una certa fluttuazione nel corso della tradizione anche per ciò che riguarda il soggetto e la iterabilità dell'Unzione sacra.

Il P. Guido D'Avanzo, dei Camilliani, nella sua tesi di laurea presso la Facoltà di Diritto Canonico della P. Università Gregoriana, si è coraggiosamente cimentato per chiarire alcuni punti oscuri nella teologia e prassi di questo Scramento.

Tre sono i *problemi* affrontati: la necessità della benedizione episcopale dell'olio degli infermi; l'esigenza del pericolo di morte per l'amministrazione di questo Sacramento; la sua iterabilità nel corso della medesima malattia.

Il *metodo* seguito dall'Autore nell'esame dei tre problemi, è quello storico-positivo, l'unico che potesse dare sicuro affidamento in questa materia. Esso consiste nel vagliare cronologicamente i vari documenti biblici, patristici, liturgici, magisteriali e teologici, per trarne fondate conclusioni.

Identico è lo *schema* delle tre parti del lavoro: dopo una breve e chiara impostazione, viene affrontato il problema, analizzando ordinatamente le principali testimonianze della Scrittura, dell'antichità cristiana, del medio evo, del Concilio di Trento, dei teologi post-tridentini, del pensiero contemporaneo, degli Orientali, del Codice di Diritto Canonico. Da questo esame poi il D'Avanzo trae le sue conclusioni, che espone e giustifica diffusamente.

Le quali *conclusioni* sono principalmente le seguenti.

Per quanto riguarda la prescritta *benedizione dell'olio* degli infermi, l'Autore afferma: L'origine divina della benedizione non è provata (p. 53); la riserva di detta benedizione al Vescovo sembra di origine ecclesiastica (p. 55); ogni Sacerdote può probabilmente benedire l'olio nei casi estremi e con esso amministrare il Sacramento sotto condizione (pp. 60 ss.). Nei casi normali, invece, dato il precetto ecclesiastico (can. 945), è gravemente illecita, ma sempre valida, l'amministrazione dell'Estrema Unzione con olio benedetto da un semplice Sacerdote privo della facoltà apostolica (p. 62). A questo proposito il D'Avanzo, per maggiore tranquillità delle coscienze, auspica che sia concessa *ipso iure* ad ogni Sacerdote la facoltà di benedire l'olio per la sacra Unzione, con formula semplice, quando non si abbia a portata di mano l'olio ritualmente benedetto e si tratti di moribondo già privo di sensi, cioè nei casi di estrema necessità (p. 63).

Quanto al *pericolo di morte* richiesto per l'amministrazione del Sacramento, il dotto Camilliano conclude: Non sembra che il pericolo di morte, nè oggettivo nè presunto, sia condizione necessaria per la validità (pp. 109-112); è probabile che lo stato di infermità sia unica condizione *ad validitatem* (p. 112). Aggiunge però che,

finchè dura la legislazione attuale (canone 940, § 1), che richiede il pericolo di morte, l'amministrazione del Sacramento sarà lecita solo in detto pericolo; ma che, essendo questa una condizione probabilmente di origine ecclesiastica, basta la presunzione del pericolo, presunzione da valutarsi con larghezza di interpretazione (p. 115).

Con la questione del pericolo di morte è connessa la questione del termine «Estrema Unzione», risalente solo al secolo XII, ma consacrata da solenni Documenti Ecclesiastici. Il D'Avanzo si allinea con gli autori che ritengono questo termine non felice, a causa dell'idea di morte che inevitabilmente evocherebbe nei fedeli e della ripugnanza che susciterebbe in essi; non ne propone tuttavia la soppressione, ma si accontenta di auspicare la maggior frequenza di altre espressioni, come olio santo, Sacramento degli infermi, unzione sacra (p. 119).

Infine nella questione della *iterabilità* del Sacramento nel corso della stessa malattia, l'Autore dall'esame dei Documenti della tradizione conclude che l'Unzione sacra degli infermi appare per se stessa sempre iterabile, finchè perdura lo stato di infermità, giacchè un limite di validità non è provato (p. 161, 164); il limite posto dalla legge ecclesiastica (can. 940, § 2) appare norma disciplinare, e come tale permette un'interpretazione piuttosto larga (p. 169).

Nessuno contesterà al D'Avanzo la limpidezza e snellezza dell'esposizione, l'ampiezza ed utilità della revisione a cui ha sottoposto i documenti della Tradizione nè tanto meno l'originalità e schiettezza coraggiosa delle sue conclusioni. Esse infatti sono generalmente discordanti dalle posizioni oggi più comuni e quasi pacifiche tra teologi e canonisti; e più di una volta auspicano una revisione dell'attuale legislazione e prassi ecclesiastica. Non per questo l'Autore può essere tacciato di temerità, date le ampie premesse che egli pone a fondamento delle sue deduzioni, e la prudenza con cui enuncia le sue opinioni e proposte.

Tuttavia, proprio per questo carattere di spiccata novità e originalità, pensiamo che non mancherà, tra gli *storici dei dogmi*, chi sentirà il bisogno di riesaminare e vagliare con più calma e minuziosità tutte e singole le testimonianze della intera tradizione patristica, magisteriale, teologica e canonistica, per giungere a conclusioni che siano assolutamente certe e definitive. Noi pensiamo che oggettivamente siano già tali quasi tutte le deduzioni del presente studio, ma non crediamo superflua una più ampia e completa documentazione.

Tra i *teologi* qualcuno forse amerà riesaminare talune affermazioni del nostro Autore (per esempio, quella riguardante la non-necessità di una benedizione dell'olio per la validità del Sacramento, pagina 55), alla luce di concetti e princìpi più chiaramente definiti intorno alle condizioni di validità di un Sacramento. Molti infatti si domanderanno come mai l'Autore, che pure riconosce alla Chiesa la facoltà di introdurre condizioni vincolanti la validità dei Sacramenti (p. 61), non abbia poi sempre, nelle sue deduzioni, esaminata espressamente la possibilità che una determinata condizione (per esempio *una qualche* benedizione dell'olio) sia sì di origine ecclesiastica, ma contemporaneamente necessaria per la validità del Sacramento. Non intendiamo con ciò infirmare le conclusioni del D'Avanzo, ma soltanto segnalare un ulteriore possibile campo di discussione.

Ci sarà tra i teologi anche chi si dorrà che, nella gerarchia degli effetti dell'Estrema Unzione proposta dall'Autore, appaia piuttosto sottovalutata o addirittura negletta la dottrina dei grandi Dottori Scolastici, la quale vede nella sacra Unzione il Sacramento che — oltre le altre fina-

lità — tende anche a disporre l'infermo alla suprema lotta, alla morte cristiana, all'ingresso diretto nella patria celeste. Ciò non vuol dire che l'Estrema Unzione debba essere conferita soltanto *in extremis;* suppone, al contrario, che essa sia amministrata allorchè può effettivamente aiutare l'ammalato a prepararsi *consapevolmente* e positivamente, con atti *pienamente* consci, alla morte cristiana che deve assimilarlo a Cristo morente. Ripeto: questo effetto non esclude gli altri messi in bella luce dall'Autore; ma credo non possa essere ignorato in una visione completa che tenga conto di tutti gli elementi della tradizione.

Ed infine, anche tra coloro che condividono le conclusioni del P. D'Avanzo non mancherà chi (forse con un eccesso di « pignoleria ») noterà qualche espressione un poco frettolosa o meno felice, come quando, proprio nell'enunciato della sua tesi (p. 112 e passim), afferma senz'altra specificazione che « lo stato d'*infermità* » sia probabilmente unica condizione per l'amministrazione valida del Sacramento, ove il termine generico di infermità evidentemente va inteso come infermità non qualsiasi, ma *qualificata,* anche se non connessa col pericolo di morte. Il diabete, l'ulcera gastrica, la tubercolosi, ecc., costituiscono, nel linguaggio comune, uno « stato di infermità », ma non necessariamente tale da consentire l'amministrazione dell'olio santo.

Lo stesso si potrebbe dire, allorchè egli afferma che il termine Estrema Unzione « *falsa* » il concetto di Sacramento (p. 119) o che recentemente è stata messa in dubbio la « *legittimità* » in questo termine (p. 199).

Ma queste, ed altre simili che potrebbero essere segnalate, sono certamente inezie, di fronte all'indiscutibile merito di un lavoro che porta un notevolissimo contributo alla retta comprensione e alla fruttuosa amministrazione del Sacramento degli infermi. Ci congratuliamo quindi coll'esimio Autore, augurandogli che possa brillantemente continuare una via iniziata con tante promesse.

G. QUADRIO

~

MARTIN D'ARCY, *Comunismo y Cristianismo,* (trad. directa por Antonio Alvarez de Linera), Barcelona, Herder, 1959, pp. 231. P.tas 58.

Pio XII, nell'Enc. *Humani generis,* raccomanda ai teologi lo studio accurato e oggettivo degli errori moderni, allo scopo di sventarne le insidie e di prendere occasione da essi per una più profonda penetrazione della dottrina cattolica. L'esortazione pontificia vale in primo luogo per il materialismo dialettico, che è senza dubbio il principale e più pericoloso dei moderni errori anticristiani. È stato giustamente fatto osservare quanto sia incongruente e deleteria la consuetudine, ancora oggi tanto diffusa, di lasciare i nostri studenti di filosofia e di teologia nell'ignoranza di questo formidabile e attualissimo pericolo, mentre vengono ampiamente informati, in ogni tesi, di numerosi antichi avversari, la cui importanza oggi è per lo meno discutibile.

Presentemente non mancano, in quasi tutte le lingue, sussidi per studiare la storia e la dottrina del Comunismo. L'opera, assai nota, del P. D'Arcy, che qui presentiamo nella traduzione spagnola, è certamente una delle più ponderate ed orientatrici tra quelle finora pubblicate sull'argomento. Il celebre gesuita inglese, brillante conferenziere alla B. B. C. e autore di apprezzate pubblicazioni filosofiche e religiose, espone con profondità e chiarezza la genesi, lo sviluppo e i princìpi teorici del comunismo, ponendoli costantemente a confronto con la concezione cristiana della realtà e della vita individuale e sociale.

Scopo del libro è appunto quello di paragonare la risposta materialista e quella cristiana ai principali problemi che oggi preoccupano l'uomo, esaminarne la validità e indicarne con precisione le essenziali divergenze e le possibili convergenze.

I lettori di lingua spagnola saranno grati alla benemerita *Editorial Herder* di Barcellona, per aver loro fornito uno strumento sicuro ed oggettivo con cui accostare e valutare le idee semplici e suggestive su cui è fondato il più pericoloso e dilagante movimento che abbia mai minacciato la vita della Chiesa.

G. QUADRIO

J. Daniélou, S. J., *Bibbia e Liturgia. La Teologia biblica dei Sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*, Milano, Vita e Pensiero, 1958, pp. 472. L. 2000.

Avrà certamente buona accoglienza la presente traduzione italiana del noto volume di P. Daniélou *Bible et Liturgie* pubblicato nel 1951.

Ben indovinato il sottotitolo dell'opera: *La teologia biblica dei Sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*. L'A. si propone di studiare il significato del culto cristiano e soprattutto dei riti sacramentali. Per quanto riguarda questi ultimi, vuole colmare la grave lacuna che si riscontra nei manualisti moderni, i quali si fermano quasi esclusivamente all'esame dell'efficacia dei Sacramenti, trascurando quello del loro significato. A base e fondamento del suo lavoro di ricerca P. Daniélou ha posto l'insegnamento dei primi secoli cristiani, cioè il simbolismo del culto cristiano così come è contenuto nei Padri della Chiesa.

È importante sottolineare con l'A. come « tale simbolica non è... arbitraria nè soggettiva, ma costituisce una tradizione comune risalente all'età apostolica. Ciò che in essa soprattutto colpisce è il suo carattere biblico » (p. 2). L'A. fa opportunamente notare come l'insegnamento dei Padri, essendo essenzialmente biblico, si basa sul presupposto che le persone e gli avvenimenti del Nuovo Testamento sono stati prefigurati nel Vecchio Testamento e che la tipologia del Vecchio Testamento trova il suo compimento oltre che in Gesù Cristo anche nella Chiesa, continuatrice della opera di Gesù Cristo.

Le indicazioni dei Padri sul simbolismo del culto cristiano sono piuttosto di carattere frammentario nei primi tre secoli. Bisogna arrivare al sec. IV per trovare delle trattazioni organiche e sistematiche su tale argomento. Queste soprattutto le fonti di cui si serve P. Daniélou. Tra di esse particolarmente importanti le Catechesi mistagogiche di S. Cirillo di Gerusalemme, il *de Mysteriis* e il *de Sacramentis* di S. Ambrogio, le *Omelie* catechetiche di Teodoro di Mopsuestia e la *Gerarchia ecclesiastica* dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Questi scritti vengono analizzati brevemente dall'A. nella Introduzione al suo lavoro.

P. Daniélou limita il suo lavoro ai Sacramenti del Battesimo, della Cresima e dell'Eucaristia, al sabato, alla domenica, alle feste di Pasqua, dell'Ascensione e della Pentecoste. L'ultimo capitolo viene dedicato alla festa ebraica dei Tabernacoli, festa che, pur non essendo passata nella liturgia cristiana, è messa in relazione dai Padri con vari episodi del Nuovo Testamento. L'A. dimostra una sicura padronanza del materiale biblico liturgico dei primi secoli della Chiesa. La sua esposizione apre al lettore orizzonti nuovi e insospettati e dà basi sicure alla piena vera intelligenza dei riti sacramentali e del culto cristiano. Il libro di P. Daniélou tornerà sommamente utile a quanti intendono affrontare uno studio sistematico e completo della Liturgia. Esso si raccomanda anche a quanti si interessano di

problemi pastorali. La costatazione della ricca cultura biblico-liturgica posseduta dai cristiani dei primi secoli e della loro familiarità con le grandi realtà bibliche convincerà gli studiosi di pastorale della assoluta necessità per i fedeli dei nostri tempi in una seria e profonda catechesi biblico-liturgica, che li conduca ad una sentita e vitale comprensione dei riti sacramentali e di tutto il culto cristiano. Da questo duplice ridimensionamento della catechesi odierna, biblico e liturgico, non disgiunto da quello più strettamente dottrinale, dipenderà il pieno successo dell'azione pastorale.

A. CUVA

L. Trimeloni, *Compendio di liturgia pratica,* Torino, Marietti, 1959, pp. XVI-992. L. 2500.

Mancava in Italia un'opera che trattasse brevemente delle funzioni liturgiche dal punto di vista rubricale e cerimoniale. Per informazioni del genere bisognava ricorrere a diverse opere che non sempre esponevano i vari argomenti in modo organico e sistematico e spesso difettavano di completezza, chiarezza e concisione. Questa lacuna è stata colmata dal Trimeloni con la pubblicazione del presente volume. Ed egli ha saputo farlo egregiamente con la competenza in materia che gli è propria. Il suo lavoro risponde quindi ad una sentita necessità del clero italiano, del quale incontrerà certamente il favore.

Come è detto nel titolo dell'opera, si tratta di un compendio di liturgia pratica. L'A. si limita quindi alla raccolta di tutto ciò che riguarda le rubriche e le cerimonie delle funzioni liturgiche. Esclude di proposito le questioni di ordine storico, spirituale, pastorale e teologico. Nello stesso campo delle prescrizioni rubricali e cerimoniali si sofferma ad esporre soltanto quelle che possono interessare la massa dei lettori.

Il compendio comprende le seguenti parti: introduzione (liturgia e diritto liturgico, fonti del diritto liturgico, anno liturgico), rubriche del Divino Ufficio, rubriche della Messa, apparato liturgico, cerimonie in generale, cerimonie della Messa, cerimonie dell'Ufficio, Sacramenti e Sacramentali, funzioni straordinarie, funzioni pontificali. Un ricco indice analitico-alfabetico rende facile la ricerca degli argomenti desiderati.

Naturalmente non si può pretendere che un'opera così vasta e complessa vada esente da qualsiasi svista, inesattezza e imprecisione. Lo stesso A. ce ne avverte nella premessa. Osserviamo anche che qua e là ci si incontra in qualche interpretazione personale dell'A. a riguardo di determinati punti di dottrina. Per esempio, si assegna l'ufficio semifestivo alle ottave di Pasqua e di Pentecoste dal mercoledì al sabato (pp. 60, 67), vengono modificate talvolta le attribuzioni stabilite dai libri liturgici per i servienti delle funzioni straordinarie celebrate in modo semplice (pp. 733-736; 740-741). Ma queste piccole osservazioni intaccano solo minimamente il valore e i pregi dell'opera considerata nel suo complesso.

Tra gli altri pregi notiamo il pieno aggiornamento con gli ultimi documenti pontifici, per esempio con l'Istruzione sulla musica sacra e la sacra liturgia del 3 settembre 1958 e con le varie risposte autentiche sul decreto della semplificazione delle rubriche.

Crediamo che il presente compendio possa servire ottimamente come testo di scuola per seminari e studentati teologici. Naturalmente sarà necessario che il professore aggiunga tutta ciò che riguarda l'aspetto storico, spirituale, pastorale e teologico della liturgia.

Il compendio si raccomanda anche a tutti i sacerdoti. Essi vi troveranno una

facile risposta a qualsiasi dubbio riguardante le rubriche e le cerimonie delle funzioni liturgiche. Ma come giustamente e opportunamente osserva l'A. nella premessa: « Il presente lavoro poco o nulla gioverebbe ai ministri del Signore in cui fosse languido lo spirito di fede e di pietà che deve alimentare gli atti di culto o ai quali mancasse il senso di obbedienza che dispone a compierli con la precisa osservanza di tutte le prescrizioni della Chiesa » (p. IX).

Un plauso va rivolto alla benemerita casa editrice Marietti che con questo nuovo volume arricchisce la sua tanto ben indovinata collana di compendi pratici. Anche questo compendio si presenta in ottima veste tipografica. La rilegatura in tela di cui è stato dotato costituisce una opportuna difesa contro il logorio dell'uso.

A. CUVA

J. A. Jungmann, *La celebrazione liturgica. Strutture, leggi e storia della Liturgia,* Milano, Vita e Pensiero, 1958, pp. 120. L. 400.

La benemerita Società editrice Vita e Pensiero presenta al pubblico italiano la traduzione italiana del volume *Die Liturgische Feier* pubblicato dallo Jungmann nel lontano 1939 e tradotto già in francese nel 1958 sotto il titolo *Les lois de la célébration liturgique.* Esso contiene lezioni tenute dall'A. nella Facoltà Teologica di Innsbruck e presentate poi sotto forma di conferenze in occasione di una settimana sacerdotale tenutasi nel 1938 al Canisianum di Innsbruck. Come leggiamo nel sottotitolo dato al volume, in esso vengono esposte le strutture, le leggi e la storia della Liturgia. Nei primi tre capitoli l'A. si sofferma a spiegare l'essenza della Liturgia (culto o servizio divino della Chiesa), gli attori della Liturgia (Cristo, l'insieme dei fedeli, il sacerdote), le due esigenze fondamentali della Liturgia (alla bellezza e alla partecipazione del popolo). Nei rimanenti capitoli (4-8) viene esaminato lo schema fondamentale della Liturgia, prima in generale, poi nei suoi elementi essenziali: la lettura, il canto, la preghiera del popolo e la preghiera del sacerdote.

Il lavoro abbonda di sicure e solide informazioni di carattere storico ed è animato da una costante preoccupazione di ordine pastorale. Ci piace l'insistenza sul carattere comunitario della Liturgia. Si potrebbe però discutere, a proposito dell'ordine gerarchico stabilito per gli attori della Liturgia, sulla precedenza data ai fedeli rispetto al ministro sacro, il sacerdote. Opportuna la nota posta dal Traduttore a pagina 32: « Si osservi che questa successione (Cristo, fedeli, sacerdote) è da porsi, tutt'al più, sul piano cronologico, e non su quello dell'importanza e della dignità ». Analoga osservazione potrebbe farsi a riguardo della precedenza data alla preghiera del popolo rispetto a quella del sacerdote (p. 86). A base di ogni discussione su tali questioni deve stare un'esatta definizione di Liturgia. L'A. dice giustamente che la Liturgia è il culto della Chiesa. Ma insiste poco sul carattere di pubblicità e di ufficialità proprio in tale culto, carattere messo bene in rilievo da Pio XII nella *Mediator Dei,* là dove dice che la Liturgia è « il culto che il nostro Redentore rende al Padre come Capo della Chiesa, ed è il culto che la società dei fedeli rende al Suo Capo, e, per mezzo di Lui, all'Eterno Padre;... il culto pubblico integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, del Capo cioè e delle sue membra ». Comunque il presente volume dello Jungmann ha il grande pregio di mostrare « come i temi fondamentali della fede cristiana » possono « trovare una espressione viva nello svolgimento della Liturgia e servire di base ad un vero predicatore che sappia intendere il lin-

guaggio liturgico » (pp. 10-11). Esso inoltre fa vedere come la « struttura quasi drammatica del culto della Chiesa esprime veramente la vita della Chiesa » e fa della Liturgia « un dato fuori del tempo, un valore imperituro del Cristianesimo » (pagina 66).

A. CUVA

P. Albino del B. G., O. C. D., *Lo Scapolare della Madonna del Carmine*, Milano, Ancora, 1958, pp. 224. L. 600.

Il presente lavoro fa parte della Serie minore della Collana di Spiritualità Carmelitana. L'A. si diffonde innanzitutto a parlare della fondatezza storica della devozione allo scapolare. Ciò fa nei primi tre capitoli dedicati all'origine storica dello scapolare, alla grande promessa che vi è annessa, al privilegio sabatino. Nei tre capitoli seguenti (*Lo scapolare e la maternità spirituale di Maria, La consacrazione alla Madonna, La devozione dello scapolare*) vengono approfonditi il contenuto teologico della devozione dello scapolare e la sua fecondità spirituale. Gli ultimi due capitoli contengono una chiara informazione sulla festa della Madonna del Carmine e sulla Confraternita del Carmine.

L'A. ha saputo realmente ordinare la esposizione nel modo propostosi, in modo tale cioè « da sciogliere le accuse dei malevoli, diradare le incertezze dei timidi, giustificare la condotta di quanti hanno riposto nello scapolare il loro conforto e la loro speranza, e invogliare tutti i fedeli ad usare di questo mezzo per attestare la loro devozione alla Regina del Cielo ed assicurarsi la sua materna protezione in vita e in morte » (p. 8). Come si vede, e come d'altronde attesta lo stesso A., lo scopo del libro è essenzialmente di ordine pastorale, si vuole cioè con esso « aiutare le anime a ricavare il massimo frutto da questa devozione secolare » (p. 8).

Il volume merita la massima diffusione in mezzo ai fedeli. Lo stile piano e facile con il quale è stato redatto, anche nei punti che hanno richiesto profondità e sodezza di argomentazione, lo rendono accessibile a tutti, anche ai meno preparati. La sua lettura renderà certamente più illuminata, cosciente e impegnativa la devozione alla Madre celeste.

A. CUVA

Antanas Liuima, S. J., *Aux Sources du Traité de l'Amour de Dieu de Saint François de Sales*. Première Partie. Rome, Librairie Éditrice de l'Université Grégorienne, 1959, pp. XLV-340.

Questo volume è il 5° della « Collectanea Spiritualia » edita dall'Istituto di Teologia Spirituale della Pontificia Università Gregoriana. Il titolo dice e non dice il contenuto. Infatti mentre da un lato la ricerca delle fonti è molto dettagliata (l'analisi dell'opera, come appare dall'indice, sarà lasciata alla 2ª parte), dall'altra tale ricerca sembra quasi un pretesto per analizzare tutta la dottrina spirituale del Santo e per presentare come in altrettanti quadri la pedagogia dei Gesuiti, la produzione mistica dell'epoca e le relazioni spirituali del Santo con la Chantal. È vero che quest'ultima parte è ben connessa con lo scopo dell'autore, ma le altre due hanno con detto scopo una relazione certo meno prossima. Ciò non vuol dire che la trattazione non sia interessante. Anzi saremmo tentati di dire che appunto qui si trovano i centri di maggior interesse. Ci è piaciuta la critica che l'autore fa del Vincent (pp. 83-86), la trattazione sul compito dei Gesuiti nella formazione ascetica del Santo (pp. 86-136), e segnatamente il quadro delle correnti mistiche fiorenti a quell'epoca (pp. 201-235). Ci è invece parso un po' strano quello che l'autore dice sullo Scupoli e sul suo *Combatti-*

mento Spirituale, l'opera preferita di San Francesco di Sales. Infatti subito dopo aver asserito che il Santo conobbe lo Scupoli a Padova, elenca le varie sentenze sulla paternità del *Combattimento Spirituale,* quasi che l'Autore fosse un illustre ignoto (pp. 141-142).

L'appellativo di Doctor Experimentalis, dato al Santo, è ben scelto e rispecchia davvero tutto l'atteggiamento del Salesio nella direzione delle anime.

Alcuni errori di stampa (pp. 202, 205, 261) e non poche ripetizioni (pp. 262, 264, 273, 293, 306, 330) di concetti e citazioni antecedentemente svolti, sono mende leggere di un lavoro poderoso e ben riuscito.

L'ampia bibliografia aiuterà gli studiosi che vorranno approfondire altri aspetti della spiritualità del Santo, spiritualità che porta sempre più evidente il sigillo della modernità.

E. VALENTINI

J. Blouet, *Teologia Pastorale,* Collana pastorale « Regimen », 6. Roma, Ed. Paoline, 1958, pp. 397. L. 1500.

Il titolo originale è: *Pour sauver les âmes. Theologie Pastorale, à l'usage des Séminaires et du Clergé.*

La traduzione italiana ha messo in primo piano il titolo centrale di: *Teologia Pastorale,* rimandando a sottotitolo quello che esprime lo scopo e l'ansia dell'autore, e cioè: *Per salvare le anime.*

Bisogna però che questo titolo sia tenuto presente, perchè esprime bene la finalità e l'essenza del volume, che non vuole già avere un carattere informativo, ma bensì formativo al cento per cento.

Con quell'umiltà che ha il timbro della verità, l'autore così parla del suo volume: « Quest'opera agli inizi è stata un semplice saggio. Ma il clero l'accolse con tale favore da sorpassare le nostre speranze. Senza ricorrere alla pubblicità di editori, ottomila esemplari sono stati esauriti in meno di quattro anni. Un tale successo ci incoraggia a stampare una nuova edizione diligentemente riveduta e aggiornata ».

Noi possiamo dire che questa traduzione italiana, condotta sulla 5ª edizione francese, ci dà il più completo e pregevole Manuale di Pastorale, che oggi si possa desiderare.

Dopo la classica opera del Desurmont, apparsa alla fine del secolo scorso noi non conosciamo altra opera che possa stargli alla pari e che riunisca insieme l'equilibrio, la tradizione, la modernità, lo spirito soprannaturale ed apostolico, che dovrebbero animare ogni studio di pastorale.

Del resto non poteva essere altrimenti. Chi ha conosciuto il Blouet, attraverso i suoi numerosi scritti, sa che ben difficilmente si possono possedere in più alto grado l'esperienza, la penetrazione, la chiarezza, e l'afflato soprannaturale.

Il riconoscimento dell'Accademia di Francia, dà la garanzia del valore dell'opera, e il giudizio dei lettori conformerà la distinzione di cui il volume è stato oggetto.

E. VALENTINI

Gennaro Di Grazia, *Il Protestantesimo nella Storia della Chiesa,* Napoli, Ed. Giannini, 1958, pp. 394. L. 2000.

Ecco un bello e forte, ed anche in un certo senso originale volume di necessaria cultura cattolica sull'argomento, oggi particolarmente di impegnativa attualità. Il titolo, oltre a precisare chiaramente l'*oggetto* di questo lavoro, rivela in modo trasparente il *metodo* dello studio e dell'esposizione. Il filo del discorso non è il Protestantesimo, quasi teorizzato in se stesso, nella sua storia e nei suoi errori; ma — positivamente — la storia viva della vera Chiesa, della Chiesa Cattolica. Lo svol-

gimento, però, pur essendo sostanzialmente cronologico, è anche nello stesso tempo logico, cosicchè, nel decorso della trattazione, opportunamente, vi si trova inserito e intrecciato il filone, sia del pensiero come della storia, anche del Protestantesimo. Ed è questo, appunto, ciò che dà una nota di interessante e piacevole originalità, oltre che di solida volgarizzazione dei problemi più vivi della Chiesa, al presente volume.

Di particolare pregio orientativo è la breve introduzione (pp. 5-8). I primi tre capitoli, che presuppongono l'opera personale di Cristo, il divino Fondatore, appaiono fin dai semplici titoli di una logica luminosa: *gli Apostoli - Pietro - Prima organizzazione della Chiesa*. Ed ecco, rispettivamente, inserite qui, con la massima spontaneità e naturalezza, la confutazione del Razionalismo protestantico nei riguardi della vera figura di Cristo secondo i Vangeli, la controversia suscitata dai Protestanti circa il Primato di Pietro, positivamente provato dalla Scrittura, e poi quella circa il Sacerdozio e la Gerarchia, divinamente istituita da Cristo nella Chiesa.

Segue l'esposizione storica della Gnosi, di varie altre eresie e di scismi, con i rispettivi Concili e l'opera dei Romani Pontefici: anche qui è sempre presente la istanza anti-papale del Protestantesimo, specie circa l'infallibilità del Papa, risolta con la piena ed efficace argomentazione dei fatti nella loro precisione storica e dottrinale.

Il doloroso problema dello Scisma d'Occidente è studiato nelle sue cause e nelle sue conseguenze. Della Riforma vengono considerate le cause di solito addotte: le condizioni del Papato, i Papi d'Avignone, l'Umanesimo; i precursori del Protestantesimo, Wiclef e il movimento Hussita, e poi le principali figure dell'eresia: Lutero (pp. 155-235), Enrico VIII (pp. 236-247), Calvino (pp. 271-307), ecc.

Intanto, intrecciata con queste ampie e sintetiche esposizioni, viene già delineata la preparazione del futuro Concilio della Controriforma: il Concilio di Trento (pagine 317-351).

Le ultime pagine sono dedicate alle *Lotte religiose* seguite alla pseudo-Riforma, alla *Formula di Concordia* fra gli stessi Protestanti, subito trovatisi in antagonismo fra loro, e, in ultimo, alle *principali suddivisioni del Protestantesimo*, privo di un Magistero unitario, autentico e infallibile, quale invece si conserva soltanto nella Chiesa Cattolica Apostolica Romana.

Una serena e breve conclusione — in cui è detto: *questo libro è diretto ai Protestanti ed ai Cattolici* — si offre agli uni e agli altri in un momento quanto mai opportuno, in cui cioè, da tante anime si sente e si esprime l'anelito e il bisogno dell' u n i t à , dell'unità nella s o l a v e r a Chiesa di Cristo, Madre e Maestra universale. Ai Protestanti — « nostri fratelli separati » — l'A. intende solo di chiedere che si domandino, alla luce della verità storica: « fu legittima la scissione religiosa del secolo XVI? »... E ai Cattolici presenta in sintesi i motivi che devono confermarli, alla medesima luce della verità e della storia, nel « coraggio di confessare la purezza della loro fede », nella loro indefettibile appartenenza « all'unica Chiesa fondata da Cristo e vissuta nei secoli », e nella loro dolce ed efficace « venerazione alla Beata Vergine Maria », potente loro ausiliatrice ed avvocata presso il trono di Dio.

Nel clima di intensa preghiera e di preparazione al futuro Concilio Vaticano II, proclamato da S. S. Giovanni XXIII, e accolto con tanta consolante risonanza da molti « fratelli separati », non possiamo che augurare al bel volume del prof. Gennaro Di Grazia la più ampia diffusione.

N. CAMILLERI

Le Mystère de la mort et sa célebration. Paris, Les Editions du Cerf, 1956, pagine 473.

Tutto lo scopo di questo libro, in tanta varietà di problemi, è quello soprattutto di contribuire ad illuminare ed a ravvivare una nuova mentalità nei cristiani d'oggi davanti alla morte: alla mentalità dei cimiteri come « Champs des morts », bisogna sostituire, come dice bene Dom Beauduin, la mentalità del trionfo cristiano sulla morte, quale brilla in una scritta sopra un cimitero antico: « *Resurrecturis!* ».

Il volume che presentiamo è il dodicesimo della Collana del « Centro di Pastorale Liturgica », diretto dal R. P. A.-M. Roguet, O. P. Esso raccoglie le relazioni e le comunicazioni o note del convegno di Vanves, 27-29 aprile 1949; con l'*Imprimatur* del 1951, ha visto la luce nel 1956. In esso figurano, tra gli altri, i nomi del P. Congar, O. P., del P. J. Daniélou, S. J., del P. H.-M. Féret, O. P., e di altri. Nella prima parte si hanno studi positivi sulle fonti circa la concezione della morte e problemi annessi: tradizione biblica (Féret), i Padri della Chiesa (Daniélou), origine e sviluppo dei riti funebri (Philippeau), e studi di sintesi teologica: la morte come mistero cristiano (Hild), Cielo e Risurrezione (Beauduin), Purgatorio (Congar). Seguono, nella seconda parte, problemi pastorali.

L'*Avant-Propos* del P. Roguet è una messa a punto del titolo, e del tema trattato: di fronte al fatto universale e, in fondo, sconcertante della morte, e dei problemi che esso pone, non si tratta di evadere con una risposta generica e vaga, quando si dice che... è un mistero. Qui per mistero s'intende anzitutto di dire che la morte è un *fatto*: un fatto che, indipendentemente e prima di ogni discussione, va umilmente accettato; è poi un fatto *soprannaturale*: quindi un « dato » della Fede, la cui natura, come tale, va cercata non nelle scienze naturali o nelle speculazioni filosofiche, ma nella Rivelazione e nella Tradizione cristiana. Ecco spiegato il carattere positivo di queste ricerche e trattazioni.

Particolarmente interessanti le due trattazioni del P. Congar e del P. Féret. Il primo studia alcuni aspetti di grande importanza di un « affrontement », sia con la Riforma, sia con gli Orientali; segue una « autocritica teologica » e un « ressourcement », o discreto ritorno alle fonti, come maniera per facilitare l'intesa e per non aggravare le differenze non strettamente dogmatiche.

Il secondo espone ampiamente una sua ricostruzione dell'evoluzione progressiva nella tradizione biblica, sia dell'Antico come del Nuovo Testamento, a riguardo della maniera di considerare la morte. Le tappe della traiettoria tracciata ci sembra che si possano così compendiare: 1) per i *Patriarchi*, il morire non rappresentava che un fatto puramente umano, naturale, normale, semplice e senza problemi, salvo forse una vaga idea di una eventuale sopravvivenza nello *sheol* (pp. 18-24); 2) nei *libri sapienziali*, una corrente, durata fino alle ultime produzioni di questa corrente letteraria, sarebbe definita agnostica: secondo i *Proverbi* il gran bene dell'uomo non sarebbe che una lunga vita quaggiù, al più un buon ricordo di sè dopo morte quaggiù, piena e sufficiente retribuzione quaggiù; secondo il libro di *Giobbe*, nessun progresso dottrinale: dell'*Ecclesiaste*, come essenza del suo messaggio si cita un testo, IX, 2-6, qualificato « atroce e amorale » (pp. 24-38); 3) alla *teologia mosaica* sulla morte è attribuito un profondo cambiamento, con l'introduzione di una nuova prospettiva: il passaggio dallo stato di vita nomade a quello societario, istaurato da Mosè e sancito con pena di morte; così il fatto naturale e universale della morte avrebbe assunto un senso giuridico e penale, inducendo l'idea della morte come

pena di una trasgressione di qualche legge divina (pp. 33-43); 4) sotto tale influsso, *un'altra corrente sapienziale* avrebbe considerato come una ingiustizia la stessa morte che livella buoni e cattivi quaggiù, spostando quindi la soluzione verso una prospettiva d'immortalità nell'aldilà: così il libro della *Sapienza,* il quale peraltro assumendo dal profetismo l'idea fondamentale di un giudizio finale, lo avrebbe profondamente trasformato proiettandolo in un « metastorico aldilà », dopo la morte, mentre per i profeti sarebbe intravisto nella prospettiva messianica temporale e terrestre (pp. 43-47); 5) la testimonianza dei *profeti* decisiva in materia per la sua immediata convergenza sul messaggio cristiano, prospetterebbe piuttosto il destino messianico per le collettività, anzicchè quello personale degli individui, membri delle comunità d'Israele o delle altre nazioni, facendo già, però, delle anticipazioni sopra una « liberazione dalla morte », sopra la « liberazione dallo *sheol* » (pp. 47-51); 6) nei *Maccabei,* finalmente, si avrebbe esplicita la fede nella risurrezione: dove peraltro, osserva il Féret, non si parla ancora esplicitamente di sopravvivenza o d'immortalità dell'anima (pp. 52-55). Segue una simile analisi della tradizione biblica neotestamentaria, dove la morte chiaramente e decisamente è connessa con la risurrezione, di Gesù Cristo in primo luogo, e poi con quella gloriosa di tutti i giusti: anche qui, però, si insiste, poco è detto sulla condizione dei morti nell'aldilà dalla morte fino alla risurrezione, su questo tempo di « attesa », se pure, dal loro punto di vista — soggiunge il F. — tale attesa corrisponde a qualche cosa (pp. 58-115).

Non fa meraviglia che, in simili studi e saggi d'interpretazione, occorrano alcune affermazioni e negazioni più o meno discutibili. In una ricostruzione come questa del Féret, un pericolo, forse non solo ipotetico, può essere quello di aderire troppo alle esigenze di uno schema e meno alla lettera e allo spirito, di troppo valutare ciò che sembra esplicito, e troppo poco ciò che è solo accennato o appena insinuato.

Ci permettiamo di accennare ad un esempio tipico: quello del tanto discusso libro dell'Ecclesiaste. Il Féret, nella sua sintesi, ha creduto di poter qualificare « la essenza del messaggio » di *Qohèlet* come « atroce e amorale », secondo il c. IX, 2-6. Similmente l'A. interpreta un testo di Giobbe come la più ingenua confessione dell'assenza totale di fede in un aldilà di retribuzione (XIV, 6; p. 29). E così nei proverbi non vede altra sopravvivenza che nel buon ricordo dei superstiti. Noi ci domandiamo, a questo punto: con lo stesso procedimento, aderendo alla lettera e ponderando tutto il contesto, non è possibile ricostruire un altro profilo, un'altra, perfino opposta, interpretazione?

A proposito dell'*Ecclesiaste,* ecco alcune indicazioni: Un tema dominante, certo, è la *vanità* delle cose, di tutte le cose quaggiù: e ciò in quanto quaggiù tutto passa con la morte (I, 2; III, 1 ss). Tale situazione, che dipende interamente da Dio, è da Dio così disposta per un *fine preciso*: tenere gli uomini nel santo timore di Dio (III, 14; V, 6). Una prima conclusione — *nè agnostica nè amorale* — è quella di « facere bene », (per un religioso timor di Dio) e con perseveranza, nonostante la situazione: « qui timet Deum, nihil negligit » (III, 12; VII, 14). Questa sapienza è tale, che supera la stoltezza come la luce supera le tenebre (VII, 13; II, 13). E questo perchè? Perchè tutto cadrà sotto il giudizio di Dio, il giusto e il peccatore: « Iustum et impium iudicabit Deus » (III, 7): « Scito quod pro omnibus his adducet te Deus in iudicium » (XI, 9): « Et cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium » (XII, 14): e il giudizio di Dio è irreformabile (VII, 14).

Una seconda conclusione, quindi, è che

la condizione descritta dall'*Ecclesiaste,* per cui tutti — *quaggiù* — sono accomunati nella comune sorte finale della morte, è voluta da Dio perchè la vita è tempo di prova: « ut probaret eos Deus » (III, 18): per questo il giudizio di Dio è *differito*: « non cito profertur sententia » (VIII, 11).

Una terza conclusione, veramente essenziale al messaggio di *Qohèlet,* è che dunque *esiste una Provvidenza*: « Neque dicas: Non est Providentia » (V, 5). E questa Provvidenza fa capo, soprattutto, a un *giudizio divino futuro:* « tempus omnis rei tunc erit » (III, 7): quando « ibit homo in domum aeternitatis suae » (XII, 5): quando « spiritus redeat ad Deum qui dedit illum », mentre « revertatur pulvis in terram suam unde erat » (XII, 7). E tuttavia, per questa dilazione della sentenza definitiva, e per questa misera sorte comune ai buoni e ai cattivi, *nessuno può dirsi assolutamente sicuro della sua sorte futura ed eterna.* « Nemo scit utrum amore an odio dignus sit » (IX, 1): « omnia in futurum servantur incerta: *eo quod universa aeque eveniant iusto et impio* » (IX, 2; III, 21).

Vero è che s'inculca: « instanter operare, quia *nec opus, etc. erunt apud inferos quo tu properas* » (IX, 10): ma ciò, evidentemente, non già in senso nichilista, o negatore di un giudizio di Dio ripetutamente affermato anche nell'aldilà, ma *solo in un senso relativo all'aldiquà*: perchè, cioè, i morti « nec habent partem *in hoc saeculo,* et in opere *quod sub sole geritur* » (IX, 6): nel senso in cui anche Cristo dice: « venit nox, quando nemo potest operari » (*Jo.,* IX, 4). In realtà, invece, i buoni sono al sicuro: « Iusti et sapientes et opera eorum in manu Dei » (IX, 1).

In una parola, l'*Ecclesiaste* si direbbe che offre un saggio di teologia delle realtà terrestri, non dalle visuali sublimi, ma, molto semplicemente, richiamando alla sobrietà della vita in vista della morte, e alla sapienza dell'onestà in vista del giudizio di Dio, sia nel tempo, che dopo morte (VI, 8; VIII, 1, 5, 12 e 13).

Terminiamo raccomandando questo volume veramente ricco di dottrina teologica e di esperienza pastorale, e che mira allo scopo essenziale di mostrare la necessità di passare dalla consapevolezza dottrinale del mistero della morte alla sua « celebrazione », ossia alla personale e vitale immissione in esso — mistero di morte — e — risurrezione! — come nell'unica via su cui si evolve il nostro eterno destino in Cristo.

N. CAMILLERI

Philosophia

ROBERTO MASI, *L'essere e la verità. Studio critico e metafisico della conoscenza,* Brescia, Morcelliana, 1957, pp. 156.

Este volumen recoge tres artículos publicados en 1954 y 1955 en « Euntes Docete »; su autor pretende desarrollar en un estilo claro y lineal los problemas fundamentales del conocer humano. El primer estudio que lleva por título « el ser y la verdad » es un concentrado de lo que comunmente se llama la crítica del conocimiento; el segundo estudio es más bien apologético y se pasa en revista el escepticismo, el fenomenismo, el idealismo empírico y el idealismo absoluto, criticando sobre todo el principio fundamental de cada una de estas posiciones. En la tercera parte se trazan las líneas maestras de una metafísica del conocimiento; en dos puntos se detiene sobre todo el autor de este trabajo: 1) identidad del sujeto y del objeto y unión de ambos en el acto cognoscitivo, 2) naturaleza intencional de la idea. Como es imposible en los estrechos límites de una recensión discutir todos los puntos que se tocan en este volumen, nos limitaremos a unas breves reflexiones sobre la primera parte.

R. Masi trata de delimitar el problema del conocimiento y de señalar su origen psicológico; ya en el conocimiento vulgar encuentra una constatación que sirve de fundamento a todo el edificio crítico que construye a continuación. Examinando el conocimiento vulgar sobre todo de las primeras verdades, se constata que las afirmamos, movidos no por un impulso ciego o por un movimiento instintivo, sino por la claridad y limpidez del objeto, que se nos impone de tal modo que él nos mueve y guía en nuestra afirmación. Y la duda no puede destruir este primer encuentro con la verdad: no puedo dudar de haberme engañado en la formulación de estas verdades fundamentales. El cometido de la reflexión crítica es buscar el fundamento de esta certeza natural que brota en el conocimiento vulgar: considerar los límites, el fundamento, el valor de esta afirmación que al sujeto se le presenta como verdadera e innegable; en el fondo, esta cuestión es el problema de la verdad. Pero este vocablo hay que tomarlo en un sentido muy amplio e indeterminado, como conveniencia en general entre el sujeto y el objeto; es así como partimos sin presuponer ya una solución, sino dejando la puerta abierta a cualquier solución, idealista o realista. Este es un punto que no aparece claro: ¿en dónde se puede fundar que la verdad es una relación en general entre el sujeto y el objeto?, ¿en el conocimiento vulgar? De este conocimiento, que se ha puesto como base creemos que se ha sacado algo más: que la verdad es una relación de conveniencia de mi conocimiento con un objeto que lo transciende. ¿Con qué derecho si parto del conocimiento vulgar restrinjo la verdad a una relación genérica e indeterminada entre estos dos polos del conocimiento? ¿No sería tal vez más conveniente partir de un análisis fenomenológico del conocimiento, y considerar cómo se presenta este fenómeno que es la actividad cognoscitiva humana que de hecho se muestra como tendencia a la posesión del objeto y probar después que efectivamente el sujeto logra poseer el objeto y que en tal posesión está el valor del conocer? Hay más aun: nos parece muy exacta la crítica que se hace a quienes pretenden dividir la teoría del conocimiento en dos vertientes: probar ante todo contra el escepticismo que el hombre logra conquistar la verdad y después, dar un segundo paso contra el idealismo explicitando que esta verdad que pretende el hombre conocer es objetiva. Es una abstracción querer justificar antes el valor del conocimiento en general y a continuación el valor objetivo del mismo, ya que un valor que no sea objetivo no se ve qué sentido tiene. Pues bien, partir sin determinar el concepto de verdad, sino dejándolo en una indeterminación tal que pueda después explicitarse en la línea del realismo o del idealismo, ¿no es volver a esa posición inconsistente de tratar del valor en general del conocer? Pero por otro lado es claro que no se pueda ya partir con una posición preconcebida, que determine la solución en la línea del idealismo o del realismo; sin embargo, afirmar en el planteo del problema crítico que se pretende probar el valor objetivo del conocimiento, no es ponerse ya en línea realista: porque si no se logra probar este valor, sino que al contrario en base al principio de inmanencia — único principio que en campo crítico pueden invocar los idealistas — no se logra salir del contorno sujetivo del conocer, entonces habría que replegar y rectificar este planteo que en base de una fenomenología del conocimiento o en base al conocimiento vulgar se había propuesto. Delimitado el problema, se van pasando en reseña las diversas actitudes que ante este problema se pueden tomar: las diversas tentativas de duda — o definitiva, o metódica real, o metódica ficticia —, una afir-

mación abstracta del valor del conocimiento y finalmente la posición que sostiene el autor de este volumen que es la de afirmar el valor de un acto concreto.

Creemos que efectivamente en esta línea hay que situarse para encontrar la verdadera solución de este problema: en la consideración de un acto particular, determinado; pero antes de esta afirmación y con relación a la certeza vulgar, ¿cuál debe ser la actitud del investigador? Porque esta afirmación nos parece que es ya el punto de llegada de la Crítica, mientras que aquí estamos reflexionando sobre el punto de partida. Cuando se comienza el itinerario crítico, ¿cuál debe ser la actitud del investigador? Se dirá que tratándose de una constatación es inmediato el reconocimiento del valor del conocimiento; y esto es verdad; pero hay razones que justifican que se proponga el problema del conocimiento (si no otras, la experiencia cuotidiana del error), y en el momento en que se propone este problema de un modo universal — es decir, no preguntando por el valor de este conocimiento determinado, sino de mi conocimiento *sic et simpliciter* — ¿cuál debe ser la actitud del que se propone este problema, con relación a las certezas vulgares que ya se poseen y sobre todo con relación a la certeza vulgar del valor de mi conocimiento? Tal vez se dirá que en la perspectiva que se ha tomado, « l'affermazione concreta », el problema no es del conocimiento en general, sino de este acto determinado de conocer; y aquí nos parece que hay que distinguir entre la afirmación del valor de mi conocimiento que se logrará afirmando el valor de un acto concreto, y el planteo de esta cuestión que si surge del hecho del error, se presenta como intento de discernir mis conocimientos verdaderos de los falsos y por consiguiente como búsqueda del fundamento de la validez del conocimiento; y si se quiere presentar este problema como engendrado intrínsecamente por la dialéctica de la misma ciencia filosófica, que pretende justificar todo, por ende también el conocimiento, también se plantea en esta visual universal. Justificado el conocimiento con la constatación del valor de un conocimiento concreto y determinado, se pasa a considerar cómo se realiza este valor en el acto fundamental del conocimiento que es el juicio, delineando un análisis crítico y metafísico del mismo, siguiendo el artículo nono de la primera cuestión « De Veritate ». Es este un análisis que nos parece demasiado superficial e incompleto, sobre todo teniendo en cuenta la importancia que tiene en toda la construcción crítica del autor de este volumen. Se encuentran muchas afirmaciones fundamentalmente válidas, pero que no se entreve cómo se las justifica; se echa mano de la imagen, sin haberse dicho antes una palabra sobre la presencia de este elemento en el acto de conocer; y nos parece que es imposible explicar el valor del conocimiento si no se hace intervenir y se justifica este elemento que juega un papel fundamental en la determinación de lo que es la verdad; sin él, no se ve qué es lo que en el sujeto se conforma con el objeto. Si se hubieran adelantado algunas de las consideraciones de la tercera parte a este momento, hubiera quedado más fundada y consistente esta crítica del conocimiento.

Al final de este primer capítulo haciendo unas consideraciones sobre el ser, se afirma que la transcendencia aparece inmediata y evidente, mientras que la inmanencia no aparece evidente, sino que antes bien en un primer momento es juzgada como falsa. Esta afirmación no dejaría de causar gran maravilla a un idealista. El principio de inmanencia se presenta con una apariencia de necesidad que es innegable; afirmar que es ilusorio pretender establecer este principio sin presuponer el ser inmanente, es exacto. El prin-

cipio de inmanencia pretende establecer la ley fundamental del ser, que es, según los idealistas, captado inmediatamente como inmanente y por ende no es necesario « demostrar » la inmanencia del ser con este principio. No quiere esto decir que la inmanencia del ser funde el principio correspondiente y este principio a su vez funde la inmanencia del ser; no hay peligro de círculo vicioso como parece quedar insinuado en la pág. 89. Indiscutiblemente tambien para los idealistas es el ser inmanente el que funda el principio de inmanencia, como nosotros sostenemos que la inteligibilidad del ser funda el principio de identidad.

Una última observación. El autor de este volumen pretende someter a los idealistas y escépticos metódicos a una crítica interna; no obstante, cuando se apela en uno (pág. 25) y otro caso (pág. 89) al orden lógico y ontológico para hacer notar la inconsistencia de ambas opiniones, ¿no se ha colocado ya fuera de la perspectiva ideológica de estas dos posiciones? En efecto, en un primer momento, el método de la duda podría « poner en duda » esta distinción, y el idealista con su método y con toda su doctrina no pretende otra cosa que reducir estos dos órdenes a una perfecta unidad.

J. Mª. SÁNCHEZ-RUIZ

ALBERTO CATURELLI, *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia*, Córdoba (Arg.), Imprenta de la Universidad, 1958, pp. 221.

En estos últimos años una de las figuras españolas del siglo pasado que ha cobrado mayor actualidad, ha sido la de Don Juan Donoso Cortés. Bastaría dar una ojeada a la producción bibliográfica de este decenio: a los españoles Ceñal, D'Ors, Galindo Herrero, habría que añadir los extrajeros Schramm, Dempf, Westemeyer, Schmitt y últimamente Chaix-Ruy quien tal vez sea el que más profundamente se haya internado en el alma y en el pensamiento de este gran español. A estos estudios se añade este volumen de Alberto Caturelli con una fisionomía propia: en él se nos ofrece en acabada síntesis lo esencial del pensamiento donosiano sobre el problema de la historia. Además de señalar a lo largo de su trabajo las fuentes en que Donoso fraguó su visión de la historia, San Agustín, Bossuet, Vico, sosteniendo que el que ejerció una influencia más determinante fué el primero, Caturelli trata los dos grandes problemas que presenta el hecho de la historia a un filósofo: la epistemología de la historia (es decir, el estudio de la naturaleza, características y método de este saber que es la historia) y la filosofía de la historia (la interpretación filosófica del devenir humano que constituye la historia). El primer punto está tocado muy tangencialmente; Donoso Cortés se interesó mucho más por el segundo. No obstante creemos que hubiera sido de mucho interés haber profundizado esa concepción de la filosofía cristiana de la historia de que habla Donoso.

Más rica es la exposición de la filosofía de la historia; delinearemos los trazos esenciales de esta filosofía. La historia es para Donoso biografía de la humanidad, que se encuentra incesantemente a merced de dos fuerzas antitéticas: el pecado y la charitas. La colisión entre estas dos energías es lo que constituye el drama de la historia humana, que tiene su centro en Cristo, por quien ha sido introducida la charitas en el escenario del mundo. Cuando una de estas dos fuerzas toma auge, disminuye la eficacia de la otra, y viceversa; en esta perspectiva y siguiendo a Alvaro d'Ors, Caturelli presenta una interpretación muy interesante del katéchon paulino: este dique del dilagar de la maldad es Cristo, el histórico y el místico, y

en Él y a través de Él, la charitas. Este capítulo en el que Caturelli explaya su opinión sobre el katéchon paulino, visto a la luz de los principios de Donoso Cortés, es, a nuestro parecer, el más sugestivo de esta obra; no falta la consideración de la apertura hacia el futuro tan característica de Donoso: para él no era la historia una mera consideración del pasado, sino estudio de lo que pasó, para mejor comprender el presente y poder ya vislumbrar el futuro; la trágica visión del futuro que dibujó este profeta de la historia, se ha transformado en una realidad mucho más angustiosa y tremenda de lo que se podía sospechar; pero los vaticinios donosianos son sustancialmente verdaderos. El volumen se cierra con un estudio sobre la influencia de Donoso en la República Argentina y con unas reflexiones sobre la monografía de Chaix-Ruy. Hay que confesar que esta obra desde el punto de vista metodológico está muy bien llevada y documentalmente es completa: tal vez lo que le falte es una profundización mayor de los temas claves (naturaleza científica de la historia, método de la misma, posibilidad y sentido de una filosofía de la historia y de una filosofía cristiana de la misma, etc...) y así no quedarían algunos cabos en el aire que necesitarían mayores aclaraciones; tal vez estos temas están desarrollados y aclarados en un estudio que tiene anunciado Caturelli del título « el hombre y la historia »; pero a través de este volumen solo, es difícil poder valorar exactamente la posición de Caturelli.

J. Mª. SÁNCHEZ-RUIZ

ALBERTO CATURELLI, *El filosofar como decisión y compromiso,* Córdoba (Arg.), Imprenta de la Universidad, 1959, pp. 104.

Este volumen es una densa y rica meditación sobre las implicancias del genuino filosofar humano; con estilo atrayente y con profundidad de pensamiento su autor va exponiendo el sentido y las exigencias de la genuina vocación filosófica que es sondeo, indagación y búsqueda de las cosas que nos rodean y para lo que se requiere una mentalidad siempre joven, que nunca se aveza a la maravilla de la existencia. Filosofar genuino que es originalidad, en cuanto esfuerzo nuestro y de ningún modo adhesión a fórmulas ya hechas, asunción de un vestido postizo; des-cubrimiento personal de las cosas y por esto mismo decisión de encontrarse con ellas, de empeñarse en conocerlas mejor; y por esto un compromiso que asumimos con nosotros mismos y con lo real, un riesgo porque se compromete nuestra persona en la decisión siempre renovada de indagar el misterio del ser en el que estamos sumergidos y que nos rodea y baña por todas partes. El genuino filosofar es búsqueda amorosa, algo intermedio entre la ignorancia y la sabiduría, entre la indigencia y la plenitud, entre la posesión y la pobreza; búsqueda que se despliega en espíritu de humildad radical ante la inagotabilidad y riqueza del ser des-cubierto y en el esfuerzo de ascesis más o menos dolorosa hasta la ascensión y posesión del Ser que será portador de la total liberación, de la absoluta iluminación. En este sentido el filosofar es tensión para salir del claroscuro en que yacen las cosas y nuestro propio yo; este claroscuro es la realidad « normal »: por esto el filosofar es locura; ya Parménides intuyó esto cuando llamó a la familia de los filósofos « raza de dementes »: raza de los que tienen sus mentes más allá de la semioscuridad en que se mueve la cordura de los hombres. Paralelamente a estas exigencias del genuino filosofar y para hacer resaltar mejor su grandiosidad, el autor de este trabajo va dibujando el cuadro del falso filosofar y del pseudo-filósofo que reduce su especu-

lación a retórica, su creación filosófica a adhesión, a repetición de fórmulas no asimiladas ni conquistadas verdaderamente... Unas consideraciones sobre el filosofar en su relación con la situación concreta del filósofo y de las filosofías que le son contemporáneas, preparan los dos últimos capítulos que son un anticipo de una obra de Metafísica que Caturelli tiene en preparación. En estas pocas páginas conclusivas y con un espíritu verdaderamente filosófico, Caturelli señala su itinerario hasta llegar al Absoluto apoyándose en una dialéctica ascendente, que es complemento y coronación de la dialéctica descendente que procede por vía de conocimiento de con-vivencia hasta sumergirse en las profundidades del proto-ser, horizonte ontológico en cuya penumbra surge la luminosidad de todo ser inteligible. Esperamos que en el estudio metafísico prometido, el autor de estos prolegómenos exponga con suficiente claridad algunos de los conceptos que aquí por necesidad de cosas tan solo ha podido insinuar. Nos atrevemos a indicar algunos puntos que a nuestro parecer exigen una exposición más completa y detallada: naturaleza propia de estas dos dialécticas verticales y sus modos característicos de proceder, sobre todo por lo que se refiere a ese conocimiento de con-vivencia; naturaleza y sentido exacto del proto-ser; la vía psicológica para llegar al conocimiento del tú, tema que apenas está insinuado; « tener » y « ser » de las cosas, etc., etc.

J. Mª. SÁNCHEZ-RUIZ

CASSIANO DOS SANTOS ABRANCHES, S. J., *Metafísica,* Braga, Livraria Cruz, 1956, pp. 270. Esc. 30.

Questo libro del P. Cassiano Abranches, docente di Metafisica nella Facoltà Filosofica di Braga, nel Portogallo, non è, come spiega lo stesso Autore, un « saggio » di Metafisica e tanto meno una esposizione sistematica dei problemi metafisici: è piuttosto un approfondimento delle nozioni fondamentali della Filosofia dell'Essere in quanto tale, mediante una riflessione costruttiva e unificatrice. Di fatti, al di là della conoscenza scientifica, ci vuol una conoscenza più in profondità, attraverso un movimento di interiorizzazione che ci scopre il nostro io nell'essere e i suoi rapporti alle cose ed alle altre persone. Ora, in questo lavoro di riflessione ed interiorizzazione, non si può legittimamente non tener conto delle giuste istanze del pensiero moderno che propugna nuovi modi di attingere la realtà, nuove concezioni, nuove terminologie. Non sarebbe onesto rigettare in blocco, indiscriminatamente, le nuove dottrine. Esse meritano un attento esame. Ora, una analisi approfondita di quelle istanze, un sereno confronto dell'antico col nuovo, ci mostra la possibilità, anzi la doverosità d'una accorta ed equilibrata integrazione della metafisica classica con degli elementi del pensiero moderno. Si otterrà così una sintesi superiore in cui si risolveranno adeguatamente mediante un vicendevole arricchimento, le due contrastanti vie.

A questo lodevole scopo mira l'opera di Cassiano Abranches, per ciò stesso meritevole di buona accoglienza da parte di tutti coloro che si interessano ai problemi del pensiero. Il primo problema che l'Autore affronta è quello del rapporto tra la conoscenza scientifica e la conoscenza metafisica, definendo adeguatamente l'oggetto e conseguentemente il metodo di ciascuna. Questo il compito svolto nella *Introduzione* (che riproduce un articolo programmatico pubblicato nel 1954 nella *Revista Portuguesa de Filosofia,* pp. 383-394) e nei due primi capitoli (*Conhecimento científico e conhecimento metafísico;* e *Valor de conhecimento das ciências*).

Secondo l'Abranches, mentre le scienze

procedono per determinazioni sensitivo-razionali, la metafisica, pur operando parzialmente sullo stesso oggetto materiale, si attiene esclusivamente a delle determinazioni intelligibili. Analogamente, anche se entrambi i tipi di conoscenza debbono necessariamente fare uso dell'indispensabile strumento scientifico dell'astrazione, tuttavia la astrazione metafisica differisce radicalmente dall'astrazione scientifico-matematica: infatti, mentre quest'ultima procede per successive eliminazioni di determinati aspetti della realtà, quella procede per *concentrazione conglobante* (pagina 33), essendo più che una astrazione propriamente detta, una *trascendentalizzazione* (p. 87).

Frutto della astrazione metafisica è la idea d'essere intelligibile, le cui struttura e conoscenza sono esaminate accuratamente nei due capitoli seguenti (*Estrutura da ideia de ser;* e *Captação do ser*). Il concetto d'essere supera l'opposizione tra concetto universale e individuale, riuscendo opportuno per penetrarne adeguatamente la singolare indole, un riferimento ai concetti *collettivi*, messi in evidenza dal Rickert. Si tratta, in una parola, di penetrare il senso della tesi scolastica della trascendenza e analogia dell'essere. Un ulteriore approfondimento dell'analogia e dell'unità dell'essere in essa fondata, costituisce l'oggetto del capo quinto (*Analogia e Unidade do Ser*), in cui l'Autore tiene conto, soprattutto, per quello che si riferisce alla posizione scolastica, delle accurate analisi di Pietro Fonseca, cui ha dedicato altrove notevoli studi. Nel capitolo successivo (*Conhecimento e ser*), in cui appare l'influsso di P. Scheuer e di J. Maréchal, l'Abranches risponde alla questione del punto di partenza della Metafisica. Per conto proprio, l'Autore lo pone nell'analisi della coscienza individuale *in actu exercito,* mediante una attenta introspezione della medesima nella ricchezza delle sue virtualità ontologiche e critiche, introspezione che ci fà vedere la coscienza nella sua strutturale dinamicità spiegabile soltanto dalla presenza dell'essere nel mondo del pensiero. È alla luce di questo importante capitolo che si debbono considerare i tre seguenti (*Ser e Causalidade; Ser e Finalidade; Unidade e Causalidade*), nei quali C. Abranches afferma la intrinseca integrazione della causalità e della finalità nella teoria dell'essere e delle sue proprietà trascendentali, cioè, la unità, la verità e la bontà. Si tratta di capitoli tanto densi che riesce impossibile riassumerne qui convenientemente il contenuto. Nel penultimo capitolo (*Dos seres ao Ser*), l'Autore, nella scia di P. Scheuer e di J. Maréchal, dopo aver affermato la conoscenza implicita di Dio nella nostra prima conoscenza intellettuale dell'essere, mostra, in seguito, partendo dalla considerazione dell'essere finito, la necessità assoluta della divina trascendenza. Corona lo studio un denso Epilogo, in cui l'Autore riassume sinteticamente le tesi anteriormente esposte, mostrandone la stretta connessione e l'intrinseca necessità.

Tale è, molto sommariamente, il contenuto della *Metafísica* del Professore Bracarense. Anche solo da questi brevi cenni, ognuno si può rendere conto della importanza dell'opera di C. Abranches: opera densa di pensiero, maturato, lo si sente, attraverso una lunga meditazione personale, ed esposto felicemente in una forma quasi sempre concisa e chiara da cui è assente ogni inutile ricercatezza verbale. Nella *Metafísica* di C. Abranches, ognuno può notare, accanto ad un sincero amore ed una esatta valutazione della dottrina scolastica tradizionale, una attenzione vigilante ed una profonda sensibilità umana per le esigenze della mentalità moderna, con le cui istanze talvolta legittime egli cerca di integrare il corpo vivo della *Filosofia perenne*. L'operazione è certamente delicata: esige mani esperte, non si compie d'una volta sola, non è lavoro d'un

solo uomo. A nostro modesto avviso, lo studio del P. Cassiano Abranches rappresenta un notevole contributo a quella ardua ma indispensabile impresa. Certamente, non tutti i pensatori scolastici, neanche i soli tomisti, sono d'accordo con ognuna delle conclusioni dell'Autore: basti accennare alla speciale concezione del punto di partenza della metafisica con le altre tesi in cui si sente l'influsso della Scuola del Maréchal, oppure al modo di intendere il rapporto tra essere e causalità... Ma, anche se si discorda da talune tesi particolari, nessun potrà, crediamo, contestare, oltrechè l'impegno, la acutezza e la competenza dell'Autore, il valore globalmente positivo d'un'opera riuscita, non fosse altro, una egregia presentazione agile e moderna, sostanzialmente accettabile, della metafisica tomista.

C. A. FERREIRA DA SILVA

DANTE CINCINATO, *Istanze estrasoggettive umanistiche ed assiologiche del mio realismo,* Palmi, « Ricerche Filosofiche », 1957, pp. 79.

I lavori che il Cincinato è andato pubblicando dal 1948 in diverse riviste filosofiche italiane, son venuti a costruire questo denso e difficile volumetto. Purtroppo lo stile del Cincinato non è limpido, e credo che pochi si azzarderanno alla lettura di questi paragrafi così involuti e complicati, pieni di rettifiche e di chiarificazioni di quanto si va esponendo; non resistiamo a riprodurre un paragrafo che occupa la bellezza di più di 19 righe: « Nel caso che, invece, la riserva messa innanzi con intenzione polemica, nei riguardi delle argomentazioni qui svolte, si spingesse alla posizione-limite di ritenere assolutamente incerta, assolutamente problematica, la realtà dell'*altro da me,* perchè insistente, essa riserva, sull'unica certezza del pensiero di pensiero, e sulla problematicità di un passaggio arbitrario dalla sfera della noeticità a quella dell'onticità, allora, a questa solipsistica prospettiva, la quale assumerebbe la certezza soggettiva del pensiero per farle corrispondere la magica sparizione del reale, l'acomismo, si deve rivolgere l'invito di riflettere se ciò che si è definito come *altro,* nella sintesi esistenziale di soggettività e di mondanità, si possa ridurre a mero limite soggettivo, a mero esaurirsi delle possibilità espansive del soggetto o non sia, invece, a prescindere del tutto dal limite da riconoscere, necessariamente, all'espansività soggettiva in se stessa, un vero e proprio limite oggettivo, il quale, nel caso estremo, come una barriera insormontabile si oppone e si contrappone al soggetto, e se lo subordina, o, quanto meno, ne inibisce e vanifica le iniziative » (pp. 13-14). Come questo potrebbero essere scelti molti altri brani, che se non arrivano a questa lunghezza, nonostante superano la dozzina di righe e stanno costituiti da decine di proposizioni (vedi per es. pp. 7, 44, 59...).

L'istanza fondamentale della posizione del Cincinato ci sembra molto giusta; la potremo ridurre a questa frase della pagina 39: « Il pensiero non si pone prima che l'oggetto sia posto, ma si pone con l'oggetto ». L'affermazione dell'atto di conoscenza come incontro dell'io con l'altro, come sintesi di soggetto e oggetto, è il motivo fondamentale del realismo difeso in questo volume. E da questa affermazione, non ammessa ingenuamente, ma provata con il ricorso all'impossibilità di dubitare e negare quest'indivisa coscienza di sè e dell'altro, l'autore procede in una doppia direzione, considerando ciascun elemento di quest'unione e presentando la ricca problematica che da questa posizione realistica scaturisce nel campo cosmologico, psicologico, teologico e assiologico. Durante quest'indagine dell'altro (che è

intelligibilità, indipendenza da me, divenire dell'essere) e del soggetto (che è certezza, sintesi di essere e di divenire, memoria, temporalità, autoconsapevolezza, io e corporeità, inquietudine...), non si trascura di prendere posizione di fronte ad altre dottrine filosofiche: e così lo scetticismo, l'agnosticismo, il positivismo, il materialismo, l'idealismo ed altre posizioni sono rigettate come insufficienti o come totalmente false. Questo è lo schema — necessariamente scarno e povero — di questo lavoro: ci si permetta adesso un'osservazione. Siamo pienamente d'accordo con l'affermazione che il nostro pensare sempre racchiude in sè l'io pensante e l'altro, ma crediamo che bisognerebbe aver notato che l'altro può essere qualche volta anche lo stesso io, che in quanto oggetto necessariamente sarebbe in questo caso anche altro dall'io soggetto. Questo complemento ci pare necessario per portarci a una maggiore determinazione di quello che s'intende per realismo; non ci sembra sufficiente definire il realismo come « concezione filosofica, che, in ogni tempo, abbia ammesso l'esistenza esteriore ed indipendente del mondo » (p. 1).

Questa definizione del realismo non sembra sufficiente per un doppio motivo: innanzitutto perchè anche l'idealismo non solipsista potrebbe ammettere questa concezione della conoscenza di esperienza esterna, in quanto l'io empirico sarebbe un momento dell'io trascendentale, e conosce il non-io anche come esteriore ed indipendente da lui.

Inoltre, questa concezione del realismo non servirebbe per il mondo dell'esperienza interna, che necessariamente non è esteriore nè indipendente dal soggetto. Per questo, forse sarebbe meglio definire il realismo, più che per queste note che si hanno propriamente da parte dell'oggetto, per l'attività conoscitiva in quanto tale, che più che essere concepita come creatività e produzione dell'oggetto e quindi attività puramente immanente, verrebbe considerata come l'esperienza ce l'offre: attività che è scoperta, incontro con un oggetto che è trascendente non sempre al soggetto, ma sempre all'attività conoscitiva in quanto tale. E non si dica che anche l'idealismo non solipsista concepisce così l'attività conoscitiva dell'io empirico, e quindi questa concezione del realismo sarebbe intaccata dalla stessa difficoltà di cui sopra: l'idealismo parte dal principio di immanenza come fondamento di tutta la sua teoria della conoscenza e su questo principio fonda la sua concezione del genuino conoscere: se a questa concezione non si adegua l'umana conoscenza, allora l'idealista affermerà che tale conoscenza non è vera e genuina; la conoscenza veramente tale sarà l'attività pura dell'io trascendentale.

Osiamo ancora presentare due domande di chiarificazione. Ci sembra che si richiederebbe una più approfondita indagine sui rapporti « io-corpo »; in questo senso l'autore forse non conosce i lunghi ed accurati lavori dello Strasser, che coincidono almeno in parte con quanto lui giustamente asserisce — ma non spiega sufficientemente — a p. 35, sulla corporeità che non è nè mera interiorità nè mera esteriorità. Circa il modo di concepire la sensazione ed il sentimento di cui si parla sovente al cap. II; dobbiamo confessare non essere riusciti a riportare una idea chiara di come vengano concepite queste due attività; forse l'accenno conclusivo del capo secondo (p. 49), se fosse stato più ampio, avrebbe servito al lettore per arrivare a capire meglio il pensiero dell'autore in una eventuale ulteriore lettura.

J. Mª. SÁNCHEZ-RUIZ

~

GERHARD LEHMANN, *Geschichte der Philosophie*, VIII, IX, *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, I, II, « Samm-

lung Göschen », Band 571 e 709. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1953, pp. 150 e 168.

ID., X, *Die Philosophie in ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts,* I, « Sammlung Göschen », Band 845. Ibid., 1957, pp. 128. D.M. 2,40.

La storia del sec. XIX è caratterizzata dall'approfondimento del concetto di *storia* e dal sorgere dello storicismo, ma anche da intimi rapporti con le singole scienze (positivismo e scientismo); allo stesso tempo la filosofia, immettendosi nel vivo dei movimenti sociali e culturali, diventa ideologia; infine non si devono trascurare le correnti irrazionalistiche, vitalistiche, in antitesi soprattutto al razionalismo hegeliano. È chiaro del resto che i confini di certe correnti di pensiero non coincidono sempre perfettamente con i termini cronologici abituali e che si deve ammettere una certa continuità tra i vari periodi storici.

In questo quadro generale del sec. XIX, il Lehmann caratterizza il primo trentennio come il periodo classico della filosofia tedesca, che ha le sue radici da una parte in Kant e dall'altra nel movimento culturale che fa capo a Goethe. Certamente è, in questo periodo, preponderante l'influsso di Kant, e specialmente della *Critica del giudizio* anche presso i non kantiani, ma ci si riallaccia altresì, almeno per quanto riguarda la corrente razionalista, anche alla filosofia tedesca prekantiana (Leibniz e Wolff). Nella sua sintetica esposizione, il Lehmann tratta prima della dottrina della scienza, non solo di Fichte, ma anche di Reinhold, Schulze, Maimon; della filosofia del Romanticismo (Schlegel, Schleiermacher, etc.); dell'idealismo assoluto, con particolare riguardo a Hegel, ma anche a Fichte e Schelling; e degli avversari di questo idealismo: Fries, Herbart, Schopenhauer.

Nel secondo volumetto che abbraccia il resto del secolo XIX, si tratta anzitutto del tardo idealismo (*Spätidealismus*), per es. di Chr. Weise, di Fechner, di Lotze, e anche di alcuni cattolici come Günther, che si interessano particolarmente al problema religioso (in opposizione all'hegelianismo di sinistra e ad ogni forma di panteismo), al problema della personalità e al concetto di esistenza (e pertanto a questa cerchia appartiene anche Kierkegaard). Successivamente si tratta della crisi della filosofia (prima della rivoluzione del marzo 1948), legata al radicalismo della sinistra hegeliana: Strauss, Feuerbach, Stirner, e in fine Marx e Engels. Gli altri capitoli sono dedicati al neokantismo (Helmholtz, Lange, Liebmann, Windelband, Cohen) con cui è connessa la controversia sul materialismo proprio del secolo XIX, che si muove su base realistica ed è sotto l'influsso della scienza e tecnica moderna ed in opposizione al neoumanesimo.

Infine si tratta del positivismo — in questo capitolo si parla un po' più a lungo di due filosofi non tedeschi: A. Comte e J. Stuart Mill — e delle varie sintesi scientifiche superiori, come costituenti un nuovo contenuto conoscitivo (Spencer, Wundt, Edoardo von Hartmann).

L'ultimo dei volumetti tratta dei primi 20 anni del nostro secolo, che l'autore ritiene poter considerare come un tutto; la problematica propriamente contemporanea è cambiata rispetto a tale periodo. Con questo non si vuol negare — sarebbe antistorico — ogni sua continuità col passato e col presente. La divisione adottata, e che ha riscontro nel periodo precedente, è quella di neoidealismo (Eucken, Boutroux, Dilthey, Simmel, Rickert, Natorp), di neohegelianismo nei vari paesi — quattro delle pagine sono consacrate a Croce e Gentile — e infine di irrazionalismo e intuitivismo (dove si tratta di Nietzsche, Klages, Losskij, Bergson). Tra queste classificazioni può riuscire meno chiara quella di neoidealismo, che l'autore riconosce esser complessa in quanto si richiama sia

al tardo idealismo (di cui nel volume precedente) sia al neokantismo; ciò che sarebbe comune ai vari tipi di neoidealismo è appunto di essere sviluppo di correnti, già in precedenza sorte in seno all'idealismo.

Queste molteplici caratterizzazioni, in una storia breve della filosofia, in cui pertanto l'analisi storica dei singoli pensatori è necessariamente ridotta, non mi sembra che contribuiscono molto all'intelligenza. Si può ancora notare che si tratta prevalentemente di storia della filosofia tedesca e che anche la bibliografia è prevalentemente tedesca.

V. MIANO

—

Agostinho Veloso, S. J., *Nas Encruzilhadas do Pensamento*. I: *Sob o signo de Descartes,* pp. 298, a. 1956; II: *Sob o signo de Husserl,* pp. 396, a. 1956; III: *Sob o signo de S. Tomás,* pp. 411, a. 1957, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1956-1957.

« La divergenza tra le due linee d'un angolo è quasi impercettibile presso al vertice. Ma a distanza si rivela. Così è pure delle deviazioni del pensiero... Come ritrovare la rotta smarrita? Naturalmente, seguendo con sguardo attento le linee del pensiero fino a quel punto ove si ebbe la deviazione, ossia fino al punto in cui la linea spuria si incrocia con la linea autentica, dalla quale in ora infelice si è allontanata » (Prefaz. del vol. I, p. 7). Questo il metodo seguito dal P. Agostinho Veloso, autore di pregevoli saggi filosofico-letterari e noto redattore della Rivista « Brotéria », nei tre agili volumi di quest'opera cui perciò giustificatamente ha posto il titolo *Nas Encruzilhadas do Pensamento*. Redatta magistralmente in forma dialogica, in quel caratteristico stile dell'Autore generalmente chiaro e conciso, con frequenti accenti polemici, talvolta vivaci, l'opera ci sembra sostanzialmente riuscita, corrispondendo effettivamente al suo scopo che era quello di presentare, nelle sue linee fondamentali, il panorama filosofico contemporaneo e di esaminare, sebbene sommariamente, le principali correnti che lo costituiscono, seguendole o riconducendole al loro punto di partenza. Nel primo volume che porta il sottotitolo *Sob o signo de Descartes,* sono indicati i principali momenti dell'itinerario del pensiero filosofico moderno, dall'iniziale disvio gnoseologico e metafisico cartesiano, attraverso Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel — per citare alcuni dei pensatori più significativi —, fino a Feuerbach e Marx. In un capitolo complementare, l'Autore si riferisce pure alle conseguenze morali ed artistiche dei nuovi indirizzi, mostrandone la larga risonanza nella vita dell'uomo.

Il secondo tomo *Sob o signo de Husserl,* tematicamente meno unitario, ci mostra, sempre dallo stesso punto di vista, il passaggio dal cosidetto « angelismo cartesiano » alle altre varie forme del pensiero filosofico contemporaneo, dando speciale rilievo alla Fenomenologia e alla sua abbondante proliferazione soprattutto irrazionalistica. Tra gli interessanti temi trattati, citiamo, a titolo di esempio, oltrechè la Fenomenologia, la Filosofia dei Valori e l'Esistenzialismo.

Il terzo volume che l'Autore, come viene spiegato nella sua prefazione, solo in un secondo momento pensò aggiungere ai due precedenti, porta il sottotitolo *Sob o signo de S. Tomás*. Per la sua indole particolare, questo tomo non corrisponde nella stessa misura dei precedenti al titolo generale dell'opera. In esso, il P. Veloso espone, nelle sue linee maestre, il pensiero a norma del quale aveva criticato, nei volumi anteriori, le diverse correnti filosofiche moderne, cioè la filosofia del Dottore Angelico, mostrandone le profonde radici storiche, l'intrinseco incompa-

rabile vigore e le molteplici virtualità speculative e pratiche che essa racchiude. Dopo una prima parte storica, l'Autore espone, nella seconda parte, le dottrine che fanno capo, prevalentemente, alla Filosofia della Natura, affrontando, in una terza parte, la Filosofia tomista dell'Essere. Ne risulta così una breve ma chiara e fedele sintesi del pensiero filosofico dell'Aquinate.

Come si è già detto, *Nas Encruzilhadas do Pensamento* ci sembra un'opera sostanzialmente riuscita. L'Autore che ha saputo penetrare profondamente nel non sempre facile pensiero moderno e scoprirne acutamente le remote radici, riuscì a superare egregiamente, valendosi delle sue notevoli doti di semplificazione e di chiarezza di espressione, le gravi difficoltà che il lavoro comportava. Dottrinalmente, *Nas Encruzilhadas do Pensamento* è di una ortodossia teologica e, sostanzialmente, anche filosofica, inappuntabile, meritando una calda raccomandazione per tutti quelli che, non essendo propriamente degli specialisti nella storia della filosofia, se ne interessano. A dir il vero, per conto nostro, avremmo preferito un tono meno « categorico » almeno in certe affermazioni e critiche. Il « Maestro » dei dialoghi rischia di lasciare talvolta a qualcuno un po' l'impressione di sapere troppo e di quasi non potere ammettere che altri, meno fortunati di lui, non abbia la stessa chiaroveggenza...

Così pure, un lettore meno modesto di questi volumi che, nel pensiero dell'Autore, non sono generalmente che una introduzione ai problemi trattati, potrebbe talora correre il rischio di ritenersi sufficientemente abilitato « a parlare dei temi più in voga nella filosofia contemporanea » (Prefaz. del I vol. p. 7) anche davanti a degli specialisti. Certamente però, di queste « deviazioni » non sarebbe responsabile il chiarissimo Autore, con cui ci congratuliamo, augurandoci che la sua penna, tanto giustamente apprezzata, continui a produrre dei libri pregevoli come questo.

C. A. FERREIRA DA SILVA

~

Carlos Vaz Ferreira, *Moral para Intelectuales,* La Plata (Argentina), Universidad Nacional de La Plata, 1957, pagine 264.

Il presente volume riproduce sostanzialmente delle Conferenze tenute all'Università di Montevideo, nel lontano 1908, dall'Autore, recentemente scomparso. Questo solo fatto spiega molte delle affermazioni dell'opera di cui il tempo ha già chiaramente avuto ragione. La morale proposta in questo libro, nel quale, a dir il vero, si parla anche di cose che solo indirettamente riguardano il tema, è una morale che si potrebbe chiamare *laica* ed *ecclettica,* ove trovano posto, accanto a concezioni di Diderot, di Rousseau, di Guyau, del Sociologismo, etc., massime di vita scritte da Nietzsche, da Dostojevskij, e, evidentemente, anche quelle di Cristo che, per Vaz Ferreira fu nientemeno che un « *libero pensatore* » *ante litteram* (p. 32), nemico di ogni dommatismo, di chiese, di sacerdozi, e quindi di quello che è la Chiesa Cattolica Romana... In fatto di religione, l'Autore si mostra avversario di qualsiasi religione positiva, soprattutto di quella cattolica, ritenendo in genere il fenomeno religioso come prevalentemente nocivo alla formazione d'una retta coscienza morale (pp. 244 e ss.).

Non mancano in questo volume delle osservazioni giudiziose a proposito della morale delle diverse professioni, come, per es., quelle riguardanti gli avvocati (pagine 112 e ss.), i giornalisti (pp. 140 e ss), i funzionari pubblici (pp. 153 e ss.), i politici (pp. 177 e ss.), ecc., — anzi potrebbe talvolta sorprendere l'equilibrio di certe soluzioni concrete che ricalcano sostanzialmente le tesi cristiane, rendendo testimo-

nianza della rettitudine e generosità di questo spirito, educato nel positivismo e nel romanticismo (p. 185), ma fondamentalmente non molto lontano dallo spirito della morale cristiana, se si prescinde dall'aspetto dogmatico.

Però nel suo insieme, l'opera di Vaz Ferreira non offre una concezione etica sufficientemente fondata, tanto meno per intellettuali, come vorrebbe il suo titolo. In ultima analisi, si propugna in essa un vago *sentimentalismo morale* (pp. 252 e ss.), incapace, come è saputo, a fondare adeguatamente qualsiasi autentico valore etico.

Fatta però questa riserva, sostanziale come quell'altra sulla concezione religiosa dell'Autore, riteniamo che la lettura dell'opera di V. F. possa tornare di vantaggio a chi, sapendo separare adeguatamente dalla zizzania il grano, voglia approfondire, valendosi anche di certi contrasti, il senso del problema umano della morale e della sua applicazione alle diverse attività sociali.

C. A. FERREIRA DA SILVA

Études Carmélitains: *Structures et Liberté,* Paris, Desclée, 1958, pp. XXV-284.

Questo volume raccoglie le relazioni presentate al congresso internazionale, che si è tenuto per celebrare il venticinquesimo anniversario di Études Carmélitains, di cui sono noti i meriti nella diffusione della cultura religiosa in Francia, particolarmente nel campo della psicologia religiosa. Per l'occasione sono convenuti da varie nazioni studiosi eminenti, scienziati, filosofi e teologi di fama internazionale, che hanno portato il loro contributo alla chiarificazione di un problema così impegnativo.

La relazione fra libertà e strutture è stata trattata in tutta la sua vastissima gamma di significati: nei suoi aspetti scientifici e psicologici, filosofici e teologici. Le relazioni si susseguono secondo un piano rigorosamente logico.

Per struttura generalmente si intende un insieme organizzato considerato globalmente. Ma il termine non ha un significato univoco, assume sfumature diverse nelle singole scienze, come si può constatare anche dalla lettura di questo volume. Il senso generale del volume ci sembra sia bene espresso nelo studio conclusivo del Lacombe, di cui ecco la conclusione: non libertà contro le strutture, ma dentro le strutture.

È noto che per Sartre non esiste una essenza umana universale: ciò che ha la precedenza è il soggetto esistenziale libero che pone se stesso. Al concetto di essenza viene sostituito quello di condizione umana, che consiste nel complesso dei limiti a priori che caratterizzano la situazione fondamentale dell'uomo nel mondo. Ciò che non varia è la necessità di essere nel mondo, di lavorare nel mondo, la nenessità di esservi fra gli altri e di esservi come mortale. La condizione umana è come un trampolino di lancio, la cui resistenza permette lo slancio della libertà, non è un germe o un seme che la libertà deve sviluppare e far fruttificare.

Se per esistenza si intende lo scaturire reale di un'azione libera che si progetta in faccia al mondo e vi si impegna con una scelta che impegna l'umanità intera, bisogna dire sempre secondo Sartre, che per l'uomo l'esistenza precede l'essenza; che l'uomo prima esiste e sorge nel mondo e poi si definisce. Non c'è un Dio che precede l'esistenza e di conseguenza nemmeno una natura umana pensata da Dio. Libertà contro le strutture dunque.

Al contrario il pensiero cristiano tradizionale sostiene che la libertà va ricercata all'interno delle strutture superiori dell'essere. San Tommaso afferma che la radice della libertà è tutta intera nella ra-

gione. Essa richiede certo un campo di indeterminazione che consiste nella indifferenza verso i valori e i beni finiti che la sollecitano, ma è una indifferenza dominatrice e non passiva. La vitalità del nostro spirito è come nutrita dalla pienezza infinita dell'Essere Supremo. In questa terra la nostra libertà è sempre soggetta a imperfezioni, attingerà la perfezione quando vedremo Dio a faccia a faccia. Abbandonati all'infinito, amando Dio come è in se stesso, la nostra libertà dominerà perfettamente dall'alto tutti i beni finiti, incommensurabili al Bene infinito. Se la nostra libertà si radica nella ragione, non per questo essa è disincarnata. La ragione, non la ragione superficiale però, ma quella profonda ontologica, assume e domina tutti i gradi dell'essere, anche i gradi irrazionali. Attraverso le relazioni contenute in questo volume si può assistere ad una ascesa graduale verso i gradi supremi dell'essere. In molte di esse ci viene presentato il delicato intersecarsi della indeterminazione e delle strutture. La libertà appare con le strutture e nelle strutture più perfette dell'ordine e dell'essere.

Meritano di essere segnalati gli studi di Szondi, Lopez Ibor e quelli di Journet, Cerfaux e di P. Lucien Marie.

G. BESCHIN

Adolfo Muñoz Alonso, *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo,* Madrid, Ediciones Rialp S. A., 1956, pp. 186.

El centenario del nacimiento de D. Marcelino Menéndez Pelayo ha determinado un rico florecimiento de estudios sobre el pensamiento del gran polígrafo santanderino. No han faltado, como era natural, exposiciones de su pensamiento filosófico, entre los que sobresale el trabajo que reseñamos. Dos son las cuestiones fundamentales que ha tratado Muñoz Alonso en esta obra: el concepto de M. P. sobre la naturaleza, función y exigencias del saber filosófico y su posición en la controversia, iniciada por él y su maestro Laverde, sobre la existencia y características de la filosofía española. Los méritos principales de esta obra, a nuestro modo de ver, son los siguientes: no se nos ofrece un acopio de textos entresacados de las obras de M. P., reproducidos siguiendo un esquema más o menos preconcebido o más o menos tradicional, como se ha hecho últimamente con el pensamiento de Ortega; en esta obra Muñoz Alonso, más certeramente, ha intentado re-pensar las ideas de M. P. sobre las dos cuestiones centrales que trata. Y esto lo ha hecho con un estilo filosófico cien por cien: porque no muestra afán de haber agotado los temas que ha ido tocando, sino que da la sensación de haberlos apenas desflorado, indicando al mismo tiempo al lector la solución de Don Marcelino y el camino que se puede seguir para una reflexión personal sobre estos interesantes problemas. Es ésta una obra rica de insinuaciones: una deliciosa invitación a meditar y profundizar los problemas tratados; solo así la labor del escritor se convierte en el más puro y genuino magisterio. Otro de los méritos de este volumen es el de haber señalado la modernidad del pensamiento de M. P.; pocos han entrevisto tan agudamente la vena de platonismo que corre por toda la especulación de M. P. Sería de desear que un día Muñoz Alonso complete su obra, reconstruyendo todo el edificio filosófico de M. P., ya que los temas tratados en este trabajo son más bien introductorios a lo que es el interior mismo de la filosofía. Es verdad que se trataría en gran parte de exponer una filosofía que se encuentra desperdigada en un sinfín de obras y casi solo implícitamente. No es tarea fácil explicitar el pensamiento de otro autor: en apariencia muchas sendas pueden haber conducido a una determinada afirmación de orden histórico, es-

tético, literario, filosófico... Sin embargo la identificación y consonancia que ha logrado el autor de esta obra con el pensamiento de M. P., creemos que lo hacen el más indicado para dedicarse a esta ardua labor tras tantos estudios que se han quedado en la superficie o en los preámbulos de la especulación de Don Marcelino.

J. Mª. SÁNCHEZ-RUIZ

Jacque Maritain, traduzione ital. di FABIANO FABIANI, Roma, Edizioni « Cinque Lune », 1958, pp. 317. L. 1500.

Il volume contiene il resoconto del convegno parigino 1956 degli intellettuali francesi promosso dal Centro cattolico; tra gli altri vi figurano i bei nomi di Olivier Lacombe, Joseph De Finance, Michel Ambacher ecc.

Essi hanno dedicato una serie di saggi al pensiero di J. Maritain nel preciso intento di contribuire a perennarne il ricordo e il magistero, proprio in quanto il maritenismo sarebbe strumento di vitalità e giovinezza della filosofia « perenne »; non che essi si propongano di esaminare ed esporre tutti i settori in cui il filosofo cristiano ha meditato e scritto; anzi (come è precisato nella prefazione) non hanno avuto il tempo di fare appello « a tutte le collaborazioni che sarebbero state necessarie per una presentazione più completa » (p. 12).

Ne risulta così una serie piuttosto discontinua anche se legata insieme da due tracciati distinti: cenni biografici (pp. 7-65) e dottrina (pp. 69-317); non bisognerà pertanto attingere a questo volume nè coll'idea di trovarvi Maritain intero, nè con la curiosità di chi credesse di avere tra mano un repertorio mariteniano: sono saggi nè più nè meno che suppongono una conoscenza approfondita degli scritti del filosofo francese.

Per questa ragione il lettore può legittimamente chiedersi se valeva la spesa tradurre in italiano un volume che evidentemente si rivolge agli specialisti.

Ma vi è anche un'altra domanda che imperiosamente si impone a lettura ultimata e che riguarda la natura stessa dei saggi: si tratta cioè di esposizioni con forti sottolineature o di studi critici?

Il compilatore naturalmente è stato guidato da un certo criterio encomiastico che talora rasenta la polemica; e così più che un ripensamento critico vi si trova una collana di sottolineature in cui ora predomina la citazione, ora la frangia erudita dell'ammiratore.

Fra tutti gli scritti interesserà pertanto quel pizzico di inedito che appare negli schizzi biografici: come quando ad es. si dice che M. da giovane oscillò fortemente tra la destra di Maurras e i circoli marxisti parigini; che fu troppo severo nella critica di istituzioni di altri tempi (p. 48); che Berdiaeff « trascinò Maritain nelle regioni di uno storicismo profetico » (p. 31). Luc Estang aggiunge ancora (poche voci di critica tra i ditirambi continui) che è difficile sostenere la tesi di Maritain secondo cui l'arte medioevale era anonima, tanto anonima quanto oggi (dopo il Rinascimento) è personale (p. 134).

Al contrario ci sembrano troppo laudatorie espressioni come queste: Maritain è l'enunciatore del rientro della filosofia della Natura (p. 199), come se nessuno mai prima di lui avesse cooperato decisamente per il ricupero di una Cosmologia classica pur nel meraviglioso progresso delle scienze.

Forse è proprio questo aspetto entusiastico che nuoce al successo sia dei singoli saggi, come del volume. Una discussione serena su alcune « teorie mariteniane » (« comunità degli spiriti », « nuova cristianità », « distinzione tra individuo e persona », « umanesimo integrale », « vita preconscia » « essere e atto dello spirito »)

avrebbe reso molto più interessante la collana anche se avesse provocato una ennesima polemica di qua e di là nel mondo della cultura.

Tra i saggi più interessanti segnaliamo *Filosofia della libertà in Maritain* di J. De Finance; *La cultura cristiana e il dialogo delle culture* di Ch. Journet; *La metafisica dell'essere* di O. Lacombe.

D. COMPOSTA

Adolfo Muñoz Alonso, *El bien común de los Españoles,* Colección « Bien Común ». Madrid, Euramerica, 1956, pagine 70. P.tas 18.

Questo agile opuscolo che fa parte della collana « Bien Común », rappresenta, pur nella sua brevità, un significativo contributo del noto filosofo spagnolo Muñoz Alonso, alla nozione filosofica del bene comune, ed alla diagnosi e terapia di alcuni dei mali che affliggono la società spagnola odierna nel suo aspetto economico-sociale. Con quel suo abituale stile brillante, arguto ed espressivo, talvolta vivacemente polemico, l'illustre Ordinario di Filosofia all'Università di Valencia, rifacendosi a delle concezioni esposte in altre sue opere, soprattutto in *Persona y Sociedad,* espone, nelle sue linee generali, quel che si deve intendere per bene comune, deducendone in seguito alcune conseguenze pratiche la cui realizzazione immediata si impone, a suo giudizio, agli spagnoli, nell'ora presente.

A nostro parere, il merito precipuo di questo opuscolo risiede nella viva insistenza con cui il bene comune sociale viene intimamente connesso con il bene della persona. « *El bien común,* — scrive l'insigne filosofo —, *es el bien de la persona humana encuanto persona, si la persona es, encuanto persona, social* » (p. 17). Ed altrove: « *El bien común... es el bien exigido a las personas en virtud de su condición de personas* » (p. 127). Ancora: « *El hombre, cumpliendo con el bien común, se cumple como persona, y cumpliéndose como persona actualiza el bien común* » (p. 44).

Da ciò risulta che « *defender a la persona humana, y poner trabas a la realización del bien común es un contrasentido. Como lo es también defender el bien común poniendo trabas a la persona humana* » (p. 39).

In base a questa concezione così personalistica e perciò stesso profondamente sociale del bene comune, l'Autore illustra in seguito quale è la vera funzione del capitale, del lavoro e della proprietà, non risparmiando coraggiose critiche a certa contrastante prassi della società spagnola, e non solo spagnola, odierna.

Crediamo, perciò, raccomandabile la lettura di questo opuscolo, breve e chiaro, che, oltre ad essere una analisi abbastanza profonda della nozione filosofica del bene comune, rappresenta pure una pregevole testimonianza personalistica e sociale d'uno dei più insigni filosofi cattolici contemporanei.

C. A. FERREIRA DA SILVA

Pietro Pavan, *La Democrazia e le sue ragioni,* Collana « Universale Studium », n. 58. Roma, Ed. Studium, 1958, pagine 232. L. 300.

Democrazia! Ecco una parola che gode di incontestabile simpatia presso quasi tutti gli uomini d'oggi. Ma, all'ombra di questa parola che serve di bandiera, quante contrastanti concezioni politico-economico-sociali si raccolgono... Concezioni e prassi. Si tenga presente, ad. es., la vita politica italiana. Del resto, gli stessi studi condotti seriamente anche in questi ultimi anni sulla natura e le origini della Democrazia, si trovano frequentemente

in irriducibile contrasto nel definirne l'essenza e le esigenze pratiche.

L'opuscolo di Mons. Pietro Pavan, ben noto in Italia e all'Estero per la sua eccezionale competenza in campo sociale e politico, si propone di chiarire il concetto di democrazia, in base ai principi della sana filosofia e agli insegnamenti della dottrina sociale cattolica. Il libro è diviso in quattro parti: nella prima si enuclea il concetto di democrazia nei suoi aspetti essenziali, strutturali e funzionali; nella seconda si esamina la democrazia in rapporto alla natura degli uomini e si chiarisce che è immanente a questa natura la esigenza a metter capo a regimi configurati e funzionanti democraticamente. Tale esigenza tuttavia si traduce in realtà solo quando si soddisfino determinate condizioni economiche, sociali, culturali, psicologico-morali; nella terza parte, si affronta e si risolve in modo positivo, il problema se l'epoca moderna sia o no propizia all'avvento di regimi democratici; nella quarta parte infine si mette in rilievo come fra cristianesimo e autentica democrazia non esiste alcuna opposizione di fondo, e come anzi la democrazia trova nel cristianesimo integrale la sua più profonda ispirazione, una sicura garanzia, il suo vitale insostituibile alimento.

In appendice, sono riportati la « Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino » approvata dalla Costituente Francese del 1789, la « Carta Atlantica » del 1941, e la « Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo », del 1948.

Solo dalla lettura di questo sommario appare già la impegnatività del tema che Mons. Pavan si è proposto e la molteplicità dei problemi che ha dovuto affrontare. A noi pare che l'illustre Autore sia riuscito egregiamente nel suo intento, conducendoci, da sicuro e sperimentato maestro qual è, con uno stile conciso e chiaro, attraverso brevi ma acute e rigorose analisi, ad una esatta comprensione dell'essenza dell'autentica democrazia e dei molteplici problemi che con essa si connettono. Riteniamo perciò molto utile una accurata lettura di questa opera di Monsignor Pietro Pavan, opera che pur nella sua piccola mole, ci porge in eccellente sintesi una notevolissima parte dei problemi centrali della filosofia politico-sociale cattolica.

C. A. FERREIRA DA SILVA

G. Siewerth, *Ontologie du langage*. Texte français, introduction et notes par M. Zemb. Paris, Desclée, 1958, pp. 118.

Nello spiegare l'origine del linguaggio gli studiosi seguono due tendenze opposte: gli uni lo considerano come qualche cosa di arbitrario e convenzionale, per gli altri invece esso nasce come espressione di pensieri e dei sentimenti dell'uomo. Il Siewerth fa parte di questi ultimi. La struttura di questo suo saggio è costituita da una triplice dialettica: la dialettica della forma essenziale, della forma intenzionale, della forma espressiva.

Per il S. l'essere è in se stesso intelligibile e luminoso; il conoscere è aprirsi all'essere per penetrarne la struttura intelligibile. La parola esprime il contenuto della conoscenza a cui conferisce una consistenza maggiore, perchè offre all'essere una nuova forma di esistere: la forma espressiva, il Logos. La parola è essenzialmente significativa, la sua autonomia ne fa lo strumento disponibile della comunicazione astratta. La parola scritta può assumere maggior autonomia nei confronti della cosa significata che non la parola parlata. Ma se l'autonomia della parola diviene talora eccessiva, ci sono casi in cui l'aspressione condiziona e costituisce la realtà. « Nel grido, nell'appello il linguaggio non è nè segno significativo nè simbolo, ma ontologicamente l'immagine fe-

nomenica (Erscheinungsbild) della vita in quanto si manifesta immediatamente » (p. 111). Dopo un'analisi intorno al valore espressivo delle vocali e al simbolo, arriviamo ad una delle affermazioni centrali: senza la parola l'uomo non può esistere; il linguaggio è costitutivo della sua umanità. Il linguaggio è una forma dell'essere. La forma essenziale, la forma intenzionale e quella espressiva sono tre modi dell'essere solidali tra loro. La forma (Bild) essenziale e quella intenzionale nella loro identità per i loro limiti e la loro imperfezione si rivelano come immagine-copia (Abbild) e rinviano a Dio immagine originale (Urbild).

Ma questo rinvio perderebbe la sua consistenza, se non potesse appoggiarsi sulla forza analogica e indicativa del linguaggio. È il linguaggio che permette di oggettivare, negare, mettere in relazione, unificare. È il genio « speculativo » del linguaggio che genera la metafisica e le assicura la sua potenza e profondità. La lingua greca e quella tedesca, secondo il S., confermano questa affermazione.

Per il S. il dinamismo intrinseco del linguaggio spinge a Dio, come pure quello della forma essenziale ed intenzionale. In Dio tutte le tre forme trovano le loro radici ultime, il loro esemplare supremo.

Il saggio si conclude con alcune riflessioni sul linguaggio del Vangelo e dell'Apocalisse. Immagini come quella dell'« Agnello immolato » e dell'« Agnello assiso sul trono » possiedono una potenza espressiva, che riempie il cuore dei fedeli di suoni segni e visioni del regno eterno.

In questo saggio qualche affermazione potrà sembrare discutibile, ma molte pagine sono suggestive, ricche di spunti interessanti. Il suo merito principale sta nell'opporsi recisamente ad ogni teoria che vede nel linguaggio un fatto puramente arbitrario e nel ricondurre il problema del linguaggio alle sue basi metafisiche.

G. BESCHIN

A. Stocker, *De la Psychanalyse à la Psychosynthèse,* Paris, Beauchesne, 1957, pp. 255.

Il titolo intende dichiarare lo scopo del volume: dall'analisi, dalla dissezione dell'anima operata dalla teoria freudiana, occorre assurgere alla sintesi gerarchica in cui la spiritualità dell'uomo torni ad avere il posto che le spetta.

In realtà la parte più interessante del volume è la seconda, in cui troviamo presentata una concezione della struttura della persona umana del tutto peculiare, che l'A. ha già espresso in vari altri libri. Tale concezione parte da una critica alla dottrina ilemorfica: « Comment se fait-il que cette âme, principe éminemment actif, puisse être identifiés à la forme qui, elle, nous a été présentée tout d'aborde comme l'une des deux puissances que l'hylemorphisme met en présence l'une de l'autre? » (p. 67); e continua: « pour comprendre cette réalité, il nous semble qu'il faut admettre l'intervention de quelque chose de nouveau, susceptible de permettre la union des principes en présence. L'union elle-même est, par excellence, l'expression du passage de la puissance à l'acte, et cela en vertu de l'intervention d'un " troisième " élément... La dualité forme-matière (nullement reniée, notons-le bien!) devient ainsi une " unitrinité " dans laquelle le lien vivant, acte réalisateur de l'union substantielle, est aussi acte animateur: *âme* » (p. 69).

L'A., come si vede, pone la distinzione tra forma ed anima (p. 69), richiamandosi pure all'*haecceitas* di Scoto, al *modum unionis substantialis* di Suàrez, al *vinculum substantiale* di Leibniz.

La prova di questa concezione lo Stocker crede di poterla scorgere nel fenomeno patologico dello sdoppiamento della personalità. L'A. parte da questa concezione della persona: « La personne humaine est une hiérarchie de valeurs, appelée à être réalisée par un principe spirituel d'unité »

(p. 76); il principio spirituale qui nominato è l'anima, com'è intesa dallo Stocker. Secondo il medesimo la gerarchia dei valori è iscritta nell'*essenza* o *forma* dell'uomo; e quando il principio attivo o *anima* non attua tale gerarchia, si avrebbe il fenomeno dello sdoppiamento della personalità, sdoppiamento tra l'*essenza* dell'uomo ed azione dell'*anima* che si crea una falsa *essenza* o gerarchia dei valori a suo capriccio (cfr. pp. 78-80 e 87-88).

Questa concezione della struttura della persona ha suscitato e suscita non poche perplessità; da un punto di vista esterno è impressionante l'equivoco in cui cade l'A. quando suppone che la filosofia scolastica consideri materia e forma come due « potenze », o due « virtualità », che, come tali, non potrebbero rendere ragione del contenuto reale della vita psichica. Anche l'accostamento del « *tertium quid* » all'*haecceitas*, ecc., ha un valore meramente estrinseco. Ma la posizione filosofica dello Stocker non regge neppure all'esame della sua interna coerenza. Intanto la definizione di persona che egli pone, non può essere un punto di partenza, ma, semmai, di arrivo, in quanto include ciò ch'egli si propone di dimostrare.

In secondo luogo, sebbene si possa volentieri concordare nell'affermazione che l'uomo ha iscritto nella sua essenza una gerarchia naturale di valori che è chiamato a realizzare, non si può trovare il medesimo accordo quando si tratta del criterio secondo il quale tale gerarchia, d'altronde retta, si suppone architettata. « La raison de cette disposition (vita morale, intellettiva, sensitiva) est d'ailleurs obvie, car le *plus* est supérieur au *moins*: comme on ne saurait aimer sans connaître, ni connaître sans avoir au préalable senti, il est évident que le primier palier doit revenir à la faculté qui vaut le plus... » (p. 78): per il solo fatto che l'amore presuppone la conoscenza, non è detto che le sia superiore come valore, ma semplicemente che viene dopo di essa; d'altronde non è l'amore il valore supremo, ma il suo oggetto, il bene; anche l'amore può essere disordinato.

Questa considerazione apre la via ad un altro appunto: se i tre piani della gerarchia che formano l'*essenza*, la *forma* dell'uomo sono concepiti dallo Stocker in termini di attività, (amare, conoscere, sentire), perchè si dovrà ricorrere ad un altro principio attivo — l'*anima* — per costruire la personalità? Non potrà avere questa funzione l'amore, facoltà eminentemente attiva, che forma il piano superiore dell'*essenza*?

Una quarta osservazione si può fare alla funzione etica dell'*anima*: l'A. dice che essa deve realizzare le leggi dell'*essenza*. Ma se l'*anima* è realmente distinta dall'*essenza*, le è superiore, le conferisce attività ed esistenza, (cfr. p. 69), quale difficoltà intrinseche ci sarebbero perchè l'*anima* si crei un'*essenza* a suo talento? Ciò facendo non andrebbe contro la sua natura, ma solo contro una natura a cui è legata. Data questa possibilità di estrinsecismo morale cui la concezione dello Stocker lascia aperto l'adito, non pare più tanto giustificata la critica ch'egli fa allo « uomo esistenziale puro, che rinnega la sua vera natura essenziale » (pp. 91 sgg.).

Qui siamo tentati di porre all'A. una domanda: l'anima, concepita come legame uniente forma e materia, è essa stessa unita a quegli elementi? La funzione che le è assegnata, di architetto e di abitante della casa in costruzione, come si esprime l'A. (p. 87), rischia di fare di essa anima la vera persona, completa in sè, una sostanza indipendente. Anche a questo avrebbe posto rimedio la nozione di coprincipio dell'essere; ma se lo Stocker avesse avuto presente con esattezza tale nozione, non sarebbe caduto nel malinteso circa la « virtualità » della forma.

Infine non si vede come questa costruzione filosofica possa essere addotta come

spiegazione, ed unica valida, del fenomeno dello sdoppiamento della personalità: non si può infatti, senza equivocare sui termini, catalogare sotto questo titolo il disordine conseguente al rovesciamento dei valori ad opera dell'intelligenza o della volontà; molto meglio si comprenderà tale disordine considerandolo semplicemente sotto le categorie di errore, peccato, rimorso. Lo sdoppiamento della personalità, nella sua accezione clinica, ha nulla a che vedere con la valutazione morale, anzi in alcuni casi può anche escluderla del tutto. Se la costruzione dello Stocker non ha altri argomenti all'infuori della costatazione della disparità tra l'essere ed il dover essere nella vita spirituale, non crediamo sia cosa seria porre in questione altre concezioni che da tempo hanno dato soluzioni soddisfacenti, anche se non tanto semplici, al problema posto da quella costatazione.

Molto più breve può essere il discorso sulla prima e terza parte che l'A. dedica rispettivamente alla presentazione ed alla revisione critica della psicanalisi (diremo meglio: della dottrina freudiana, poichè la psicanalisi non si è fermata a Freud). Le due parti non escono dai soliti schemi in cui si suole presentare e valutare il freudismo dal punto di vista di una concezione spiritualista. Nella valutazione, che in genere non ha molto mordente, lo Stocker si indugia a contrapporre alla concezione psicanalitica quella dei riflessi condizionati (pp. 145-155 specialmente). Il tentativo non è nuovo; con molta maggiore penetrazione un quarto di secolo fa Roland Dalbiez (*La Methode psychanalytique et la doctrine freudienne,* Paris, Desclèe de Brouwer, 1936, vol. II, capo II, pp. 85-142) accostava Pavlov a Freud; ma faceva pure notare che il primo, pure limitandosi volutamente al dato biologico, non è contrario al secondo: infatti non ci sarebbero riflessi condizionati se non si dessero riflessi assoluti, e questi sarebbero impossibili se non esistessero nell'animale o nell'uomo tendenze naturali che fondano la risposta agli stimoli assoluti. Una teoria riflessiologica non può essere definitiva, essa invoca una psicologia dinamica che tenga conto delle tendenze. Se l'A. ha inteso escludere l'interpretazione freudiana della psicologia dinamica, non è servito a tale fine rifugiarsi in una riflessologia, che può benissimo essere accettata dalla psicanalisi; resta cioè aperta la questione fondamentale sulla natura e sul dinamismo delle tendenze che comandano i riflessi.

L'apporto positivo del volume sta nelle buone intenzioni con cui fu scritto e nell'istanza di una revisione al biologismo freudiano: « Pour nous, l'homme est une créature qui, bien qu'elle débutât dans la vie comme un petit animal, n'est pas moins appelée à devenir une *personne,* consciente de sa propre hiérarchie des valeurs qui lui vient de Dieu, et capable, dans un acte d'amour, de réaliser sa destinée dans ce monde en conformité avec la loi qu'elle porte inscrite dans sa nature » (pp. 253-254).

L'opera però non è in grado di concorrere validamente a questo scopo: più che entrare in un dialogo che faccia scorgere all'avversario i suoi torti, l'A. ha contrapposto alla dottrina di Freud un'altra concezione, non priva di parti vulnerabili, come abbiamo visto.

Lascia molto a desiderare l'esattezza dei riferimenti; in un'opera dedicata al freudismo, è strano riscontrare una sola nota a piè pagina che rimandi alle opere di Freud, mentre sono citati Ovidio, Milton, Shakespeare, l'Iliade, ecc. Manca pure un cenno di bibliografia.

Infine il modo semplicistico di abbordare questioni gravide di conseguenze sia per la filosofia che per la psicologia lascia l'impressione che l'A., nonostante la mole

di opere finora pubblicate, sul piano scientifico non abbia superato il livello dilettantistico in entrambi le discipline.

A. RONCO

CHRISTIAN BAY, *The structure of Freedom*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1958, pp. XII-419. Doll. 7.50.

Volume interessante, che invita ad approfondire nuovi aspetti del problema della libertà sociale. L'A. espone dapprima la concezione empirico-utilitaristica della libertà, e quella idealista, evitando di proposito di studiare i grandi idealisti, cosa che avrebbe richiesto un volume a parte. L'A. si limita all'aspetto « sicurezza » offerto dalla vita sociale organizzata che *libera* la singola persona dal timore dell'invasione, come si può vedere nel *Contratto Sociale* di J. J. Rousseau e nelle opere di T. H. Green e B. Bonsaquet.

Contro la concezione utilitaristica della libertà, particolarmente nella forma di Bentham, il Bay non riconosce la validità del suo principio fondamentale, quello che la libertà debba assicurare la maggior quantità possibile di felicità nella società; e questo perchè la felicità non è l'unico valore, ma accanto ad essa si deve salvare la verità e l'affermazione della persona; è poi troppo difficile determinare quale cosa faccia felici i singoli uomini e in quale misura; e, in terzo luogo, riserva più severa delle precedenti, non ci si può interessare solo della massa dei *felici;* anche l'uomo che è agli estremi limiti della corrente della felicità deve poter godere dei suoi diritti umani inalienabili.

La libertà idealistica, noi diremmo quella di Rousseau, commette invece l'errore di subordinare la libertà individuale ad una *volontà generale*. L'A., opponendosi a questa concezione, afferma che se da un lato esiste veramente un piano superiore alla volontà del momento, un piano che il soggetto è chiamato a realizzare, tuttavia questo piano superiore non è di natura sociale, ma è una realizzazione ulteriore della stessa persona. La persona, per il Bay, è chiamata a realizzare non la felicità per il maggior numero, non i dettami di una *volontà generale* estrinseca, ma la propria *libertà potenziale.*

Siamo forse gettati in uno sfrenato individualismo? In un liberalismo che difende solo la libertà di chi ha la forza per affermarla? Non sappiamo se l'A. ha superato decisamente questa concezione. Nel paragrafo *Conflicting Freedom Demands* (pp. 126-136) l'A. presenta i principi che ritiene atti a risolvere tali conflitti; essi sono: le espressioni *libere* devono avere la precedenza su quelle stereotipate, la libertà di parola è sacra, l'unica coercizione ammissibile è quella che serve a ridurre o prevenire una coercizione più grave. Come si vede, tali principi vanno incontro a notevoli difficoltà per la valutazione pratica delle precedenze da concedere, e per il loro valore teoretico. Le istituzioni sociali, dice il Bay, assicurano dei servizi utili al soddisfacimento di bisogni importanti e sono un mezzo per risolvere conflitti tra i bisogni di vari individui; ma la società è solo questo? Ci pare che l'A. ignori che la dimensione sociale è propria della struttura umana, come dimostrano ampiamente le ricerche della psicologia moderna, cui l'A. si rifà volentieri per altri elementi, e non è solo una aggiunta casuale determinata da circostanze esterne.

L'appunto fondamentale che crediamo si possa fare al Bay è forse l'incertezza metodologica: egli infatti inizia il suo volume con una rassegna filosofica, e di indole filosofica sono molte considerazioni che troviamo nel volume, per cui ci si potrebbe aspettare che ogni argomento fosse trattato con una metodologia filosofica adeguata. Del resto una tale metodologia ci pare la più appropriata trattandosi di proporre una visione organica in

cui il valore della libertà individuale e quello della dimensione sociale della persona trovino il necessario equilibrato riconoscimento. Ma quando si accinge a dare una soluzione propria, l'A. si volge al metodo delle scienze sociologiche e psicologiche, e la gerarchia dei valori in questione viene stabilita in base ad una descrizione delle opinioni correnti e dei bisogni più diffusamente sentiti.

Sebbene per questi appunti non possiamo concordare completamente con i punti di vista dell'A., tuttavia l'opera ci pare degna di particolare attenzione, soprattutto per lo sforzo di sintetizzare criticamente vari elementi che possono concorrere alla retta considerazione dei fondamenti della libertà sociale. A tale sintesi concorre efficacemente una revisione critica della classica antitesi fra bisogno di protezione (*sicurezza*) ed affermazione di libertà; allo stesso scopo viene intelligentemente assimilato dalla psicologia dinamina il cetralissimo capitolo della motivazione e della personalità.

Una bibliografia di notevole ampiezza (pp. 391-408) ed un ben articolato indice analitico fanno del volume uno strumento prezioso per ulteriori ricerche.

A. RONCO

VITTORIO MARCOZZI, *Il problema di Dio e le scienze,* 7 ed. riveduta e ampliata. Brescia, Morcelliana, 1959, pp. 259.

Non è un fatto frequente che un libro di alta e severa divulgazione scientifica raggiunga la settima edizione. Il successo editoriale di questo agile volumetto dimostra quanto siano attuali i problemi trattati in esso, e con quanta chiarezza ed efficacia il P. Marcozzi li sappia trattare.

Dalla fisica moderna, dall'origine ed evoluzione dei viventi, dall'ordine finalistico che si riscontra nel macrocosmo e nel microcosmo, dai miracoli di Gesù e dalle guarigioni straordinarie di Lourdes, dall'evidente ed innegabile influsso di una mente ordinatrice in ogni ordine di fenomeni, e finalmente dalle profonde ed universali persuasioni dei primitivi, l'Autore trae non solo la chiara risposta a tutte le difficoltà che oggi nel campo scientifico si sogliono opporre all'esistenza e provvidenza di Dio, ma argomenti efficaci e positivi che conducono ad ammettere il Creatore ed Ordinatore Supremo, come l'unica possibile spiegazione del mondo sensibile.

Ne risulta così una luminosa conferma ed illustrazione degli argomenti tradizionali per provare l'esistenza di Dio, ed insieme una pratica dimostrazione della perfetta conciliabilità della Fede con la scienza moderna, quando questa procede con indagine spassionata ed oggettiva.

Nella presente edizione, la trattazione è stata aggiornata con le ultime pubblicazioni ed accertamenti della ricerca scientifica. Il capitolo sulla comparsa dei viventi e sull'ordine finalistico sono stati integralmente rifusi.

G. Q.

FELIX M. ALVAREZ, *Perfiles Sacerdotales,* Barcelona, Herder, 1959, pp. 318. Pesetas 75.

L'Autore, missionario dello Spirito Santo, ha voluto con questo libro darci una raccolta di profili sacerdotali, che servissero a dare una visione panoramica della missione sacerdotale nel mondo, attraverso l'esempio dei suoi campioni più significativi attraverso i secoli.

Cominciando da S. Paolo, egli ci offre il profilo di diciotto sacerdoti, quasi tutti santi, giungendo fino a Pio XII e al Venerabile Rougier.

Evidentemente in questa scelta egli ha tenuto conto dei suoi gusti personali e del pubblico americano di lingua spagnola a cui si dirigeva. Si sarebbero certo potuti inserire altri campioni di non minor valore e di non minor fama di quelli citati.

L'appendice presenta poi, come contrapposizione, le figure di Lutero, Calvino e Enrico VIII. Queste ultime, in verità, stentiamo a comprendere come ci possano entrare, dato che, anche se capi

delle relative chiese, nè Calvino nè Enrico VIII furono mai sacerdoti.

E. V.

Benedikt Baur, O. S. B., *Sed Luz. Meditaciones Liturgicas, Tomo IV, Fiestas de lo santos del misal romano.* Traduccion por Augusto Pascual. Barcelona, Herder, 1959, pp. 562. P.tas 115.

Le meditazioni liturgiche del Baur sono già note e tradotte in molte lingue. Ora l'Editrice Herder ne ha preparato anche la traduzione spagnola. Loro caratteristica è l'aderenza alla liturgia del giorno e sono perciò quanto mai adatte per gli ordini contemplativi che hanno l'obbligo del coro, come pure per le persone che amano lo spirito liturgico e ne hanno fatto pascolo della loro vita. In questo volume, alla meditazione propriamente detta, si premette sempre una buona vita del santo. Non c'è che da augurare a tali meditazioni il successo che esse hanno riportato in altri paesi.

E. V.

Gastone Courtois, *Apostolato Sacerdotale,* 2 ed. Collana « Seguimi ». Milano, Ancora, 1957, pp. 174. L. 550.

Il sottotitolo: « Note di pastorale pratica », dà con esattezza il senso del volume. Gastone Courtois è noto in Francia e all'estero per la sua multipla e svariata produzione in campo prevalentemente pedagogico e per le sue grandi doti di organizzatore.

Si può dire che egli ha condensato in questo volume la sua grande esperienza di sacerdote apostolo, e l'ha presentata, come al solito, in uno stile agile, moderno, senza neppure l'ombra della pedanteria trattatistica.

Il giovane sacerdote vi troverà una guida sicura, nei primi passi del ministero, e il sacerdote anziano potrà incontrarvi molte idee nuove che gli permetteranno un migliore adattamento ai bisogni delle anime, in questo vorticoso susseguirsi di mutamenti dell'epoca nostra.

E. V.

Gioachino Pecci, *La pratica dell'umiltà,* Roma, Ed. Studium, 1959, pp. 96. L. 400.

Nella collezione dell'« Orsa » (Spiritualità per l'uomo d'oggi) al n. 14 appare quest'opera ormai classica, con la presentazione di Mons. Pietro Parente, Arcivescovo di Perugia.

Il significato di questa ristampa è certamente nella perennità del valore del libro e dell'argomento, dopo che il Cardinale Pecci, divenuto poi Leone XIII, diede celebrità al volume.

Come si sa, il libro non è suo, ma fu curato e diffuso da lui, dopo che ne fu fatta la traduzione dal francese.

Il testo si presta benissimo per brevi meditazioni personali su questo argomento sempre d'attualità.

E. V.

Mons. Antonio Bacci, *Meditazioni per tutti i giorni dell'anno,* Torino, Marietti, 1959, pp. 944. L. 1350.

Sono meditazioni semplici, fatte da Mons. Bacci per uso suo strettamente personale, poi, per desiderio apostolico di comunicare ad altri le sue riflessioni, stampate a vantaggio di tutti. Si può infatti dire che, più che per religiosi e sacerdoti, tali meditazioni sono adatte per semplici cristiani, che desiderano qualche avvio per brevi momenti di riflessione interiore.

Non vi è alcuna pretesa di originalità, nè di stile moderno, ma solo dottrina chiara e sicura.

E. V.

Paul Lorenzen, *Formale Logik*, « Sammlung Göschen », Band 1176/1176 a. Berlin, Walter de Gruyter u. Co., 1958, pp. 165.

In questo volumetto, il Prof. dell'Università di Kiel, Dr. Paul Lorenzen, offre una trattazione di logica formale, integrando e completando quanto già Aristotele, Euclide da Megara, Crisippo e gli Stoici avevano scoperto, con le moderne teorie della sillogistica.

I lavori di Peano, Frege, Russel, Witehead, Carnap e Church, tra altri sono i più sfruttati in questo tentativo d'integrazione. Dopo un breve capitolo sul sillogismo in cui si fa una riduzione della classificazione aristotelica a quella del De Morgan, si passa a considerare i diversi problemi logico-formali che presentano le proposizioni considerate dal punto di vista delle particole, sviluppando qui l'autore tutti i principali problemi dell'implicazione. Poi si studiano le proposizioni dal punto di vista della quantità, per finire con un'accurata analisi della logica dell'identità; completa questo lavoro, un'aggiornata bibliografia, che racchiude soprattutto le opere tedesche ed inglesi più rappresentative in questo campo.

J. S.

Mons. Salvatore Garofalo, *Evangelario Festivo. Nuova traduzione e note*, Torino, Marietti, 1959, pp. 94.

Edito col preciso scopo di « offrire al Clero in cura d'anime una traduzione dei brani evangelici della liturgia festiva fedelissima, scorrevole ed immediatamente accessibile al pubblico » (p. 5), il presente Evangelario colpisce per l'accuratezza della forma e del testo e per la ricchezza del contenuto, pur nella voluta semplicità e linearità dell'insieme.

In ossequio alle norme emanate in merito dalla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici, la traduzione rispecchia il testo latino ufficiale della Chiesa, però opportunamente illustrato e chiarificato col ricorso al testo originale greco, di cui pure si segnalano in nota le divergenze più notevoli.

Brevi riflessioni suggerite in calce ad ogni singolo brano potranno offrire utile spunto per ulteriori più ampie considerazioni omiletiche o addirittura servire come efficace e sostanzioso commento, specie se lette con tono calmo ed espressivo.

G. G.

Jacques Hervieux, *Ce que l'Évangile ne dit pas*. Encycl. du cath. au XXème siècle: « Je sais - je crois ». Paris, Fayard, 1958, pp. 157. Fr. 350.

Volumetto condotto con notevole preoccupazione didattica, secondo lo spirito dell'ormai nota collana francese di divulgazione cattolica. In esso il Ch.mo A., Professore al Seminario Maggiore di Sens, esamina gli scritti più significativi di quella ricca letteratura apocrifa fiorita tra il II ed il VI secolo a complemento ingenuo o tendenzioso del materiale narrativo presentato dagli Evangeli Canonici, col preciso intento di collocarli nella loro epoca e nel loro ambiente culturale ed efficacemente segnalarne gli apporti positivi e negativi nei confronti della fede cristiana d'allora e di sempre.

Vengono così passati in rassegna, in distinte parti:

a) il *Protovangelo di Giacomo* ed il *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, incentrati

nella figura della Vergine Santissima, come pure il *Transitus Sanctae Mariae* (è questo lo sviluppo più nutrito e decisamente meglio riuscito dell'insieme!);

b) il *Vangelo arabo* ed il *Libro armeno sull'infanzia di Gesù,* unitamente al *Vangelo di Tommaso,* con felice messa a punto del loro contenuto spesso grottesco;

c) gli scritti riguardanti la vita pubblica di Gesù ed il Suo messaggio: *Logia* ed *Agrafa;* Vangeli dei Nazarei e degli Ebioniti; scritti gnostici di Nag'Hamadi; Vangeli di Pietro e di Nicodemo; Atti di Pietro, di Paolo, di Giovanni; Apocalisse di Pietro, di Paolo; ecc.

La dottrina, tradizionale nella sostanza (l'A. ripetutamente rimanda il lettore a F. Amiot, *Évangiles Apocryphes,* Paris, A. Fayard, 1952, come a sua fonte ispiratrice), è proposta con briosità e spigliatezza di stile, acutezza di visione e felice identificazione dei centri d'interesse del lettore moderno che affronta l'argomento. Caratteristiche che rendono indubbiamente l'operetta meritevole di segnalazione.

G. G. G.

Dom Gaspar Lefebvre, O. S. B., *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie.* Encycl. du cath. au XXème siècle: « Je sais - je crois ». Paris, Fayard, 1958, pp. 128. Fr. 350.

Nel presente volume, il centesimo settimo della ormai nota « Encyclopédie du catholique au XXème siècle », si tratta della presenza e dell'influsso dello Spirito Santo nella Chiesa mediante la Sacra Liturgia.

Fondamentale il capitolo I nel quale si dà la definizione della Liturgia. Vi si mostra come la Liturgia, alla pari di ogni altra attività della Chiesa, è una delle forme con le quali lo Spirito Santo vive e agisce in noi. La Liturgia è infatti il complesso dei segni sensibili ed efficaci della santificazione della Chiesa e dell'onore di Dio.

La maggior parte dell'opera (cap. II, III, IV, VI) è destinata a far vedere come lo Spirito Santo rinnova ogni anno efficacemente nella Chiesa mediante il ciclo liturgico il mistero della Redenzione svelatoci dalla S. Scrittura e dalla Tradizione. L'anno liturgico è chiamato giustamente il capolavoro dello Spirito Santo (p. 25).

Un intero capitolo, il V, è dedicato ai Sacramenti, mediante i quali la Chiesa effonde sulle anime le grazie dello Spirito Santo. Viene messa in risalto la relazione essenziale che c'è tra i Sacramenti e il mistero pasquale di Cristo.

Nell'ultimo capitolo, il VI, si parla della devozione allo Spirito Santo nella Liturgia.

La lettura del volume accrescerà nei fedeli la devozione allo Spirito Santo e li indurrà a vivere in un modo più cosciente e attivo la Liturgia, sotto la guida dello Spirito Santo. I sacerdoti inoltre comprenderanno sempre meglio come la Liturgia è « lo strumento per eccellenza di una pastorale dinamica e feconda » (pagina 115).

Nell'abbondante bibliografia posta alla fine del volume vengono indicate le opere che possono servire ad approfondire maggiormente un argomento così interessante e vitale.

A. C.

J. Zahonero - L. Casanoves, *Los Himnos del Breviario,* Alcoy, Marfil, 1955, pagine 256.

Opportuna questa traduzione in prosa spagnola degli Inni del Breviario Romano. Gli Inni vengono raggruppati tenendo conto dell'ordine del Breviario: Inni dell'Ordinario, del Proprio del Tempo, del Proprio dei Santi, del Comune dei Santi.

Mancano gli Inni delle feste di recente istituzione di Maria Regina e di S. Giuseppe Artigiano. Ad ogni gruppo di Inni precede un sobrio commento d'insieme. Di ogni Inno è indicato il metro. Non sempre invece viene indicato l'autore dei singoli Inni. La traduzione non è accompagnata da nessuna nota esplicativa. Sarebbe stato desiderabile trovarne qualcuna nei punti più oscuri e difficili.

Nella breve Introduzione posta all'inizio del volume vengono esposti i motivi ispiratori del lavoro e alcune nozioni fondamentali di metrica.

Utile l'indice alfabetico degli Inni e quello degli Inni classificati secondo il metro.

Facciamo nostri i voti espressi nella presentazione del volume dall'Arcivescovo di Valenza, che cioè il lavoro possa realmente contribuire ad una migliore intelligenza ed ad una recita più devota degli Inni.

A. C.

P. Giacomo Pesce, Passionista, *Mariale, Schemi di Conferenze Mariane,* Torino, Marietti, 1959, pp. 848. L. 2.500.

Attingendo dai moderni trattati di Mariologia e di storia del culto Mariano, l'Autore, valendosi altresì della sua lunga esperienza di ministero, traccia, ad utilità di quanti debbono predicare le glorie di Maria, numerosi schemi di conferenze mariane sui temi principali del domma, del culto e della pratica della divozione mariana.

D. B.

Serafino Prete, *Mario Mercatore polemista antipelagiano,* Torino, Marietti, 1958, pp. 62. L. 500.

« Non esisteva, fino ad ora, dice l'Autore nella prefazione, uno studio sopra la vita e l'opera, principalmente antipelagiana, di Mario Mercatore; questo intende, pur nella sua modesta mole, coprire tale lacuna ».

Ci pare che l'A. abbia raggiunto il suo scopo nelle 62 pagine del fascicolo, chiare e dense di notizie.

Nel cap. I « La vita » sono raccolte e vagliate le scarse notizie biografiche: Mercatore è un ricco e colto cristiano dell'Africa, discepolo di S. Agostino, che venne a Roma verso il 418, e, prendendo viva parte alle lotte pelagiane del tempo, vi cominciò la sua carriera di scrittore e raggiunse una discreta rinomanza, come polemista, apprezzato da S. Girolamo e da S. Agostino. A distanza d'un decennio, cioè nel 429, Mercatore si trova a Costantinopoli e vi compone in greco un opuscolo contro il pelagiano Celestio, opuscolo che traduce poi in latino per i fedeli, per il clero e per la comunità monastica alla quale sembra appartenere anche l'autore in questa seconda parte della sua vita.

Nel cap. II sono esaminati gli scritti del Mercatore, pubblicati dallo Schwartz. L'A. ritiene autentici anche i *Nestorii blasphemiarum capitula,* pur non condividendo la stima che ne mostra l'Amann nel *Dictionn. de Théol. cath.* 9, 2, 2484.

Il cap. III è dedicato al « contributo del Mercatore alla storia del pelagianesimo » e il IV a Mercatore « teologo e polemista ».

L'A. conchiude: « L'opera e la persona di Mercatore possono essere ormai ben definite. La prima svolse un ruolo di certa importanza, combattendo l'eresia Nestoriana in Oriente e la Pelagiana in Occidente; ma essa fu sotto l'influenza spirituale dei due grandi maestri, Cirillo e Agostino: di questi Mercatore fu il portavoce in Oriente. La seconda rimane al di sotto della funzione anzidetta, poichè, non possedendo egli una dottrina o quanto meno mezzi originali atti a costituire un proprio pensiero, la sua personalità è

quella di un accanito partigiano nel campo della ortodossia e, quale scrittore, quella d'un modesto traduttore e di fedele discepolo di S. Agostino ».

È uno studio sobrio, ma solido ed esauriente, su questo personaggio di secondo piano, bene definito « satellite di S. Agostino ».

G. B.

E. Pilla, *San Giovanni Bosco,* Bari, Ed. Paoline, 1959, pp. 450.

Il brillante scrittore popolare presenta in questa agile biografia una serie di interessanti quadri, in cui è ritratta nei suoi momenti più salienti la vita del Santo Apostolo della gioventù. Il lavoro è di dilettevole lettura e particolarmente adatto per i giovani e per il popolo.

D. B.

E. Pilla, *L'Angelo di Castiglione,* Bari, Ed. Paoline, 1959, pp. 160.

I giovani troveranno in queste pagine, scritte per loro, le mirabili gesta del loro modello e amico, San Luigi Gonzaga, che li eleva all'amore della purezza e alle vere gioie dell'amicizia divina.

D. B.

F. X. Calcagno, S. J. - C. Ferraris, S. J., *Ethica.* Editio tertia renovata et aucta. Napoli, M. d'Auria, 1958, pp. 333.

Solo adesso ci è possibile segnalare la apparizione, in terza edizione, del terzo volume del ben noto e diffuso Manuale di Filosofia Scolastica « ad usum Seminariorum », del P. F. X. Calcagno. La nuova edizione « renovata et aucta » conserva e migliora le doti di perspicuità e sicurezza di dottrina, di concisione unita alla sufficiente relativa completezza, e della disposizione didattica anche tipograficamente felice che hanno fatto generalmente apprezzare le edizioni precedenti di questo Manuale, assicurandone una larga diffusione in Italia ed all'estero.

Siamo sicuri che anche questa terza edizione avrà, come le precedenti, la benevola accoglienza che si merita, soprattutto dagli studenti di Filosofia dei Seminari ai quali essa è dedicata.

C. A. F. S.

Angel Sanchez de la Torre, *Los comienzos del subjetivismo juridico en la cultura europea.* (Pubblicato nella Rivista Generale di Legislazione e Giurisprudenza). Madrid, 1958, pp. 103. P.tas 50.

L'A. indugia in una premessa storica che trae spunto dal rinascimento e che, attraverso un accostamento del protestantesimo e riforma cattolica, approda in due figure di massimo rilievo per la cultura spagnola e europea: Molina e Vives; gli uomini del *Siglo de oro* rappresentano, come afferma l'A. la riaffermazione dei valori classici, ma attraverso l'*animus* ispanico che è intriso di profondo rispetto dei valori cristiani; resta così individuato il « transclassicismo spagnolo » come metodo di interpretazione delle teorie giuridiche del secolo XVI: la società, la ragione come norma di diritto, il diritto naturale, il diritto positivo, ecc.

L'A. conclude attribuendo al Suarez la massima responsabilità del nuovo indirizzo soggettivistico del diritto, in opposizione all'oggettivismo di Vasquez. Noi concordiamo coll'A. nel difendere nel Vasquez una più robusta metafisica antropologica e un indirizzo più oggettivistico nella fondazione del diritto naturale. È un vero peccato che l'A. abbia dedicato solo le ultime cinque pagine ad un tema

così fondamentale; forse avrebbe giovato di più una più rapida rassegna storica delle prime sessanta pagine. Son queste pagine che non sembrano siano state ordinate e sistemate ed equilibrate col resto del lavoro.

D. C.

—

Giuseppe Capograssi, *Pensieri dalle lettere,* Roma, Ed. Studium, 1958, pp. 122. L. 1000.

Si tratta di una raccolta di 203 pensieri ricavati da lettere che il grande scomparso scrisse in epoche diverse ai suoi alunni più cari. Enrico Opocher nel presentarli ci conduce a Pascal, ai suoi « pensieri » terribili e illuminanti; si potrebbe paragonarli forse meglio ai frammenti eraclitei: vividi sprazzi, dolce malinconia, attesa calma della morte. Al di sopra di tutto domina un potente alito di Fede cristiana che tutto avvolge e sconvolge. Dunque alta testimonianza di una spiritualità autentica in pieno secolo XX e in tal senso degna di essere rivissuta almeno attraverso la meditazione.

D. C.

—

Anatole Kouznietsoff, *L'étoile dans le brouillard* (Prodolgénié Leguendy), traduit de russe par Paul Chaleil. Lyon-Paris, Emmanuel Vitte éditeur, 1958, pp. 344. Fr. 840.

Non è un libro pubblicato alla macchia in Russia o all'estero, ma sulla grande rivista mensile « *Junost* » del Komsomol. La critica russa gli ha riservato giudizi lusinghieri, spiegabili con quella certa libertà che Kruscev concesse alla letteratura. E in realtà non è una pubblicazione di aperta propaganda politica, nè una semplicistica esaltazione del regime sovietico. Si tratta del diario di un giovane studente russo che, finiti gli studi secondari, non avendo conseguito la medaglia d'oro negli esami di maturità, non può accedere direttamente ai corsi universitari, in forza dello sbarramento voluto dalla riforma scolastica di Kruscev. Come tutti gli studenti che si trovano in questa situazione, deve passare tre anni come lavoratore nella « produzione ». Parte perciò « volontario » per la Siberia e lavora in un cantiere a Irkutsk, per la costruzione di una diga gigantesca sul fiume Angara. È appunto alle leggende popolari di questo fiume, inverate e continuate dalle nuove grandi opere destinate a sfruttarne le acque, che si ispira il titolo originale del racconto: « *Prodolženie legendy* » (seguito della leggenda).

L'A., un giovane e promettente scrittore di 28 anni, descrive in prima persona, in un tono avvincente di sincerità e oggettività, la reale situazione degli operai russi « volontari » in Siberia: vita dura e talvolta quasi bestiale, in condizioni fisiche e morali penosissime, a causa del lavoro sfibrante condotto a ritmo parossistico, dell'incuria del personale addetto all'organizzazione, dello sfruttamento da parte di ignobili parassiti e accaparratori, delle disagiate condizioni di vitto, vestito e alloggio; e ciò senza agevolazioni speciali per le ragazze e le giovani donne adibite — non meno degli uomini — ai lavori pesanti.

Ma attraverso una così dolorosa e — in certi momenti — disperata esperienza, attraverso periodi di scoraggiamento, di esaurimento e prostrazione fisica e morale, il protagonista, aiutato dall'ambiente di fraternità e solidarietà formatosi tra gli operai della sua squadra e della sua baracca, giunge faticosamente a conquistare la gioiosa coscienza e l'orgogliosa fierezza di partecipare attivamente ad un'epopea grandiosa e immortale, qual'è la civilizzazione della Siberia; di appartenere alla schiera eroica dei pionieri, dei costruttori,

i quali, sacrificando i propri interessi individualistici, lavorano per il benessere e la felicità della comunità. In questo atteggiamento spirituale il protagonista crede di aver trovato il vero senso e l'ideale autentico della vita, ignoto ai borghesi parassiti che conducono una comoda ed egoistica esistenza nei lussuosi appartamenti di Mosca.

Non si può negare, dunque, che il libro si risolva in un'apologia, se non del regime sovietico, certamente di alcuni ideali predicati e perseguiti da questo. Ma è tale il tono di franchezza e di autenticità trasparente da ogni pagina, che il libro può essere considerato una documentazione eccellente dell'attuale situazione dei lavoratori russi in Siberia e della mentalità che il Comunismo ha saputo formare nella gioventù studentesca.

Per questo ci permettiamo di segnalarlo a coloro che, mossi da cristiana carità, desiderano accostare con maggior realismo e comprensione la grande anima del popolo russo, poichè sono persuasi che, se il Comunismo è un errore anticristiano, i Russi sono fratelli da capire e da aiutare.

G. Q.

Opera accepta

Abbagnano Nicola, *Problemi di sociologia. Documenti e ricerche. Biblioteca di cultura contemporanea.* Torino, Taylor, 1959, pp. 210, cm. 24 x 16; L. 1600.

Anfossi-Talamo-Indovina, *Ragusa, comunità in transizione. Saggio sociologico.* Torino, Taylor, 1959, pp. 212, cm. 21 x 13,5; L. 1800.

Annali della Facoltà di Agraria. Serie VI: dicembre 1958, fasc. III. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, nuova serie, vol. LXIX. Milano, Vita e Pensiero, 1959, pp. 261, cm. 25,5 x 18; L. 4000.

Attività (L') della Santa Sede nel 1958. Roma, Libr. Ed. Vaticana, 1959, pp. 340, cm. 23 x 17.

Bacci Mons. Antonio, *Meditazioni per tutti i giorni dell'anno.* Torino, Marietti, 1959, pp. 944, com. 12 x 17; L. 1350.

Baur Benedikt, O. S. B., *Sed Luz. Meditaciones liturgicas. Tomo IV. Fiestas de los santos del misal romano.* Barcelona, Herder, 1959, pp. 562, cm. 16,3 x 9,9; P.tas 115.

Beni Arialdo - Cipriani Settimio, *La vera Chiesa. Le fonti della rivelazione.* Collana « Il nuovo corso di teologia cattolica », 2. Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1958, pagine xii-742, cm. 25 x 18.

Bernardi E., *Meditazioni mariane per sacerdoti e chierici.* Torino, Marietti, 1959, pp. 159, cm. 17 x 12; L. 330.

Bertetto Domenico, S. D. B., *Gesù Redentore. Cristologia.* Collana « Il nuovo corso di teologia cattolica », 4. Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1958, pp. 858, cm. 25 x 18; L. 3000.

Blouet J., P. S. S., *Teologia pastorale, per salvare le anime.* Collana pastorale « Regimen », 6. Roma, Ed. Paoline, 1958, pp. 397, cm. 21,5 x 13,5; L. 1500.

Boganelli Eleuterio, *Psicologia delle relazioni umane.* Roma, Ed. Studium, 1959, pp. 217, cm. 21,5 x 15,5; L. 2200.

Bonsirven Giuseppe, *L'Apocalisse di S. Giovanni.* Collana « Verbum salutis ». Roma, Ed. Studium, 1958, pp. 330, cm. 18,5 x 12,5; L. 1500.

Brillet Gaston, *Consacrazione. Meditazioni sulla Messa.* Torino, Marietti, 1958, pp. 200; L. 500.

Brlek P. Michael, O. F. M., *Methodologia historico-juridica.* « Bibl. Pont. Athen. Antoniani », 9. Roma, Pont. Athen. Antonianum, 1958, pp. xv-214, cm. 22,5 x 16.

Bruger Walter, *Dizionario di Filosofia.* Torino, Marietti, 1959, pp. 819; L. 2200.

Bullet Gabriel, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin*. « Studia Friburgensia, N. S. », 23. Fribourg (Suisse), Ed. Univ., 1958, pp. xiii-180, cm. 24 x 16; Fr. sv. 14,50.

Capograssi Giuseppe, *Pensieri dalle lettere*. Roma, Ed. Studium, 1958, pp. 122, centimetri 19 x 13; L. 1000.

Caprile Giovanni, S. J., *Massoni e massoneria*. Roma, Ed. « La Civiltà Cattolica », 1958, pp. 53, cm. 16 x 11,5; L. 150.

Caracciolo Alberto, *Studi Jaspersiani*. Pubbl. dell'Istituto di Filosofia dell'Univ. di Genova. Milano, Marzorati, 1958, pp. 191, cm. 21,5 x 14,5; L. 1700.

Catechismo della dottrina cattolica. Trad. dal tedesco del prof. Alvaro Antonini. Roma, Herder, 1958, pp. 303, cm. 22 x 14; L. 1200.

Ceuppens P. F., O. P., *De Sacramentis*. Collana « Theologia biblica », 5. Torino, Marietti, 1959, pp. 446, cm. 21 x 15.

Chelini Jean, *La ville et l'Eglise. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine*. « Rencontre », 52. Paris, Ed. du Cerf, 1958, pp. 364.

Chierichetti Giovanni, *Impedimentum criminis. Ricerca storico-canonica*. Torino, Marietti, 1958, pp. 151, cm. 24 x 16.

Codice Costituzionale della Repubblica Italiana, a cura di G. Guarino e L. Elia. Milano, Giuffrè, 1957, pp. 1577, cm. 17 x 12; L. 5000.

Codice Costituzionale della Repubblica Italiana. Prima Appendice aggiornata al 15 ottobre 1958, a cura di G. Guarino e L. Elia. Milano, Giuffrè, 1958, pp. 422, centimetri 17 x 12; L. 1200.

Colasanti P. Giovanni M., O. F. M. Conv., *La corredenzione mariana nel « De Laudibus B. M. V. » di Riccardo da San Lorenzo, sec. XIII*. Roma, Ed. « Miscellanea Franciscana », 1957, pp. 46, cm. 24 x 16,5.

— *Maternità spirituale, Assunzione e Regalità di Maria SS., secondo Riccardo da San Lorenzo* († c. 1260). Roma, Ed. « Miscellanea Franciscana », 1958.

Collins J., *Studi sulla filosofia moderna*. (*A history of modern european philosophy*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company). Trad. di D. Composta e V. Miano. Torino, S.E.I., 1959, pp. xi-639; L. 3500.

Conte P. Matthaeus a Coronata, O. F. M. Cap., *Institutiones Juris Canonici*, vol. III: De Processibus. Ed. 4. aucta et emendata. Torino, Marietti, 1956, pp. 795, centimetri 21 x 14.

Contributi dell'Istituto di Psicologia. Serie XXII. Autori vari. Pubbl. dell'Univ. del Sacro Cuore. Nuova serie, vol. LXVII. Milano, Vita e Pensiero, 1959, pp. 371, cm. 25,5 x 18; L. 7000.

Copleston, *Filosofia contemporanea* (*Contemporary philosophy*, Burns, Oates & Washbourne, 1956, London). Barcelona, Herder, 1959, pp. 348, cm. 20 x 12,5.

Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII « Haurietis aquas » quas peritis collaborantibus ediderunt Augustinus Bea, S. J., Hugo Rahner, S. J., Henri Rondet, S. J., Friedrich Schwendimann, S. J. Vol. I: pars theologica: pp. xv-780; vol. II. pars historica et pastoralis: pp. vi-661. Roma, Herder, 1959, cm.24 x 17; L. 12.000.

Cullmann Oscar, *Christologie du Nouveau Testament*. Bibliothèque Théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, pp. 300, cm. 23,5 x 16; Fr. sv. 16.

Daniel Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*. Vol. IV: *La Chiesa del Rinascimento e della Riforma*. Tomo II: *Un'era di rinnovamento: la riforma cattolica*. Trad. di Nello Behin. Torino, Marietti, 1958, pp. 480, cm. 24 x 17,5; L. 2700.

D'Arcy Martin, S. J., *Comunismo y Cristianismo*. Trad. dal inglés por A. Alvarez de Linera. Barcelona, Herder, 1959, pp. 231, cm. 12,4 x 20,2; P.tas 58.

De Angelis Seraphinus, *De fidelium associationibus. Tractatus ratione et usu digestus*. Voll. 2. Neapoli, M. D'Auria, 1959, pp. xxxii-342; xx-493, cm. 24 x 16; L. 6000.

De Bazelaire Louis-Marie, *Les Laics aussi sont l'Eglise*. Encycl. du cath. au XX-ème siècle: « Je sais - je crois », 86. Paris, Fayard, 1958, pp. 159; Frs. 350.

De Egana Antonio, S. J., *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias*. « Analecta Gregoriana », 95. Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1958, pp. xxviii-315, cm. 24 x 16; L. 3000.

De Finance Josephus, S. J., *Ethica Generalis*. Romae, Pont. Univ. Greg., 1959, pp. 338, cm. 22 x 15; L. 1800.

De Lagarde Georges, *La naissance de l'esprit laique au déclin du moyen age*. II: *Secteur social de la scolastique*. Louvain, Nauwelaerts, 1958, pp. viii-344, centimetri 25,5 x 16,5; FB. 270.

Del Giudice Vincenzo, *Manuale di diritto ecclesiastico*. Nona edizione interamente rinnovata e aggiornata. Milano, Giuffrè, 1959, pp. xvi-614, cm. 25,5 x 17,5; L. 3200.

De Lubac Henri, *Sulle vie di Dio*. Collana di classici del pensiero cristiano moderno. « Dimensioni dello spirito », 23. Alba, Ed. Paoline, 1959, pp. 302, cm. 19 x 13,5; L. 900.

D'Ercole Giuseppe, *Gesù legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli*. Collezione « Communio », 1. Roma, Pont. Ateneo Later., 1957, pp. xvii-138, cm. 21 x 14.

De Urbina Ortiz Ignatius, S. J., *Patrologia syriaca*. Roma, Pont. Istit. Orient. Stud., 1958, pp. 250, cm. 22,5 x 14,5; L. 3500.

De Welhens Alphonse, *Existence et signification*. Louvain, Nauwelaerts, 1958, pagine 290, cm. 20 x 13,5.

Diaz Franco De Cerio Ruiz, S. J., *W. Dilthey y el problema del mundo historico*. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general. Barcelona, Juan Flors, 1959, pp. LV-547.

Dorfler Peter, *El Joven Juan Bosco*. Trad. spagn. di C. Ruiz Garrido. Barcelona, Herder, 1957, pp. 127, cm. 18 x 11,5.

Emmi P. Beniamino, *Introduzione alla Teologia Orientale*. Roma, Pont. Ateneo Angelico, 1958, pp. 100, cm. 23 x 15; L. 800.

Eymieu Antonin, *Il governo di se stesso*. Vol. II: *Ossessione e scrupolo*. Collana « Psychologia », 86-87. III: *L'arte del volere*, pp. 192; IV: *La legge della vita*, pp. 296. Roma, Ed. Paoline, 1958, pp. 312, cm. 18 x 11,5; L. 500 caduno.

Fazio Giuseppe, *La legislazione sulla scuola*. Esposizione sistematica aggiornata fino al 1958. Milano, Giuffrè, 1958, pp. 180, cm. 22,5 x 15,5; L. 1000.

Fedyniak S. Sergius, O. S. B. M., *Mariologia apud PP. Orientales*. 2 ed. Roma, Libr. Mariana, 1958, pp. 102, cm. 24,5 x 16,5.

Ferrarotti Franco, *La sociologia industriale in America e in Europa*. Torino, Taylor, 1959, pp. 192, cm. 21 x 13.

Flick Maurizio, S. J. - Alszeghy Zoltan, S. J., *Il Creatore. L'inizio della salvezza.* Collana « Il nuovo corso di teologia cattolica », 3. Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1959, pp. 470, cm. 25,5 x 18; L. 2200.

Folliet Joseph, *Le catholicisme mondial aujourd'hui.* « Rencontre », 54. Paris, Ed. du Cerf, 1958, pp. 183, cm. 18,5 x 12.

Ford John, S. J. - Kelly Gerald, S. J., *Contemporary moral theology.* Vol. I: *Questions in fundamental moral theology.* Maryland, The Newman Press, 1958, pp. vii-368, cm. 21,5 x 14; Doll. U.S.A. 4.50.

Forma (La). IV Semana Española de Filosofia. 24 al 30 de abril 1957. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto « Luis Vives » de Filosofía. Madrid, 1959, pp. 290, cm. 21 x 13,5; P.tas 70.

Fraisse Paolo, *Manuale pratico di psicologia sperimentale.* Collana « Psicologia e Vita », 25. Torino, S.E.I., 1959, pp. ix-288, cm. 21,5 x 14,5; L. 1000.

Frattin Peter Louis, J. C. L., *The matrimonial impediment of impotence: occlusion of spermatic ducts and vaginismus. A historical synopsis and a commentary. A dissertation.* Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1958, pp. x-113, cm. 23 x 15.

Gregoire Franz, *Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système.* Louvain, Nauwelaerts, 1958, pp. ix-412, cm. 23,5 x 16,5; FB. 260.

Gadda Conti Giuseppe, *Mobilità e stratificazione sociale.* Torino, Taylor, 1959, pagine 92, cm. 21 x 13; L. 1500.

Gardet Louis, *Connaitre l'Islam.* Encycl. du cath. au XX-ème siècle: « Je sais - je crois », 143. Paris, Fayard, 1958, pp. 159, Frs. 350.

Garolfalo Salvatore, *La Bibbia oggi. L'Antico Testamento.* Roma, Ed. Studium, 1959, pp. 119, cm. 17 x 11,5; L. 300.

— *Evangeliario festivo. Nuova traduzione e note.* Torino, Marietti, 1959, pp. 94, cm. 25 x 17,5.

Grison M., *Théologie naturelle ou Théodicée.* Paris, Beauchesne, 1959, pp. 195, cm. 22,5 x 14.

Guarducci Margherita, *La tomba di Pietro. Notizie antiche e nuove scoperte.* Roma, Ed. Studium, 1959, pp. 224, cm. 22 x 16; L. 2500.

Hechich P. Barnabas, O. F. M., *De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton, O. P. et Robertum de Cowton, O. F. M. Textus et doctrina.* Roma, Academia Mariana Internationalis, 1958, pp. xvi-204, centimetri 25,5 x 16,5; L. 2200.

Herrera Feliz M. Alvarez, *Perfiles sacerdotales.* Barcelona, Herder, 1959, pp. 317, cm. 18 x 11,5.

Iroaie Petru, *Miorizza o il canto della fusione con la natura.* Napoli, 1959, pp. 47, cm. 34 x 17.

Jacques Maritain. Autori vari. Trad. dal franc. di F. Fabiani. Roma, Ed. « Cinque Lune », 1958, pp. 317, cm. 21 x 14; L. 1500.

Jombart Emile, S. J., *Memento de droit canon. A l'usage des clercs religieux, religieuses et laics.* Paris, Beauchesne, 1958, pp. 190.

Jourdain Vital, *Le Père Damien.* Bibliothèque « Ecclesia », 51. Paris, Fayard, 1958, pp. 226, cm. 19,5 x 14,5; Frs. 750.

Journet Charles, *La Messa*. Trad. dal franc. Collana di spiritualità « Emmaus ». Roma, Ares, 1958, pp. 430, cm. 21 × 14; L. 1800.

Lancelot C. - Sheppard, *Don Bosco*. Trad. spagn. Barcelona, Herder, 1959, pp. 239, cm. 22,5 × 14.

Laudiero Sac. Ianuarius, *Universitates Studiorum in Ecclesiae Iure et in concordatis vigentibus*. Roma, Poligl. Vaticana, 1958, L. 900.

Leclercq Jacques, *Le Chrétien devant la planétarisation du Monde*. Encycl. du cath. au XX-ème siècle: « Je sais - je crois », 94. Paris, Fayard, 1958, pp. 120, centimetri 19,5 × 14,5; Frs. 350.

Lombardi (Padre), *Esercitazioni per un mondo migliore. Riforma nella unità a Corpo mistico*. 2 ed. Roma, Ed. « Mondo Migliore », 1959, pp. 838, cm. 24,5 × 17,5; L. 2800.

— *Rifare il mondo*. Roma, Ed. « Mondo Migliore », 1959, pp. 336, cm. 18,5 × 11,5; L. 800.

Lorenzo (*San*) *Giustiniani, nel V centenario della morte*, a cura della curia patriarcale di Venezia e la Fondazione « Giorgio Cini ». Venezia, F. Ongania, pp. 261, cm. 24,5 × 17,5.

Lottin Odon, O. S. B., *Au cœur de la morale chrétienne*. Tournai, Desclée, 1957, pp. 207.

Lumbreras Petrus, O. P., *Prelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae:* IV. *De vitiis et peccatis* (1a 2ae 71-89). Madrid, Ed. Studium; Roma, Pont. Athen. Angelicum, 1957, pp. xii-198, cm. 22 × 15,5; P.tas 96.

— XII: *De statibus hominum variis* (2a 2ae 171-189). pp. xii-224; P.tas 96.

Manno Ambrogio, *Valore e limiti della metafisica aristotelica*. Napoli, Istit. Super. S. Chiara, 1957, pp. 212, cm. 24,5 × 18; L. 1800.

— *Il Teismo di Platone*. Napoli, Istit. Super. S. Chiara, 1955, pp. 387, cm. 25,5 × 18; L. 2800.

Marconi P. Salvatore da Sasso, O. F. M. Cap. (Giuseppe Mongiorni), *Provincia cappuccina di Bologna e i suoi ministri provinciali*. 1535-1957. Faenza, 1959, pagine CXLVIII-654, cm. 22 × 16; L. 4000.

Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici Mariani in Civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Vol. V: *Mariae Potestas regalis in Ecclesiam*. Roma, Academia Mariana Internationalis, 1959, pp. vii-248, cm. 24,5 × 17; L. 1800.

Mensch (*Der*) *unter Gottes Anruf und Ordnung*. Festgabe für Theodor Müncker, herausgegeben von Richard Hauser und Franz Scholz. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1958, pp. 270, DM. 18.

Officium hebdomadae sanctae et octavae Paschae cum cantu juxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis Romani. Editio Typica. Poligl. Vaticana, 1959, pp. xxiv-736-32, cm. 11,5 × 18; L. 4300.

Orbe Antonio, S. J., *Hacia la primera teologia de la Procision del Verbo. Estudios Valentinianos*, vol. I. « Analecta Gregoriana », 99. Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1958, pp. xx-821, cm. 23 × 16.

Pace D. Giuseppe, S. D. B., *È sorto il sole. Pagine del Nuovo Testamento*. Torino, L.D.C., 1959, pp. xv-366, cm. 24 × 17; L. 1250.

Pagano Sebastiano, O. M. I., *Chronological table of the books of the Old Testament.* Ottawa, Ont. Canada, University Seminary, 1959, pp. 10, cm. 24 × 17,5.

Pauels Hubert, O. S. F. S., *Gottes Leuchten auf einem Menschenantlizt. Das Leben und die Theologie des hl. Franz von Sales.* Köln, Wienand Vrlg, 1958, pp. 146, DM. 6.80.

Pecci Gioacchino, *La pratica dell'umiltà.* Roma, Ed. Studium, 1958, pp. 94, centimetri 18,5 × 12,5; L. 400.

Pesce P. Giacomo, *Mariale. Schemi di conferenze mariane.* Torino, Marietti, 1959, pp. 848, cm. 16 × 11; L. 2500.

Pflug Günther, *Henri Bergson Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik.* Berlin, Walter De Gruyter, 1959, pp. 393, cm. 24 × 16,5.

Problemi sessuali dell'adolescenza. « Quaderni di medicina e morale », 4. Torino, Marietti, 1958, pp. 150; L. 450.

Riaza M. José, S. J., *El comienzo del mundo. Exposición a la luz de los avances científicos actuales.* Madrid. La Editorial Católica, 1959, pp. xxxvi-703, cm. 20 × 13, 20 tav. f. t.; P.tas 105.

Rimoldi Antonio, *L'apostolo San Pietro, fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia.* « Analecta Gregoriana », 96. Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1958, pp. xix-356, cm. 23,5 × 16; L. 3000.

Roig Gironella Juan, S. J., *Estudios de metafísica. Verdad, certeza, belleza.* Barcelona, Juan Flors, 1959, pp. xiii-333, cm. 21,5 × 14.

Rolla Armando, *La bibbia di fronte alle ultime scoperte.* Collana « Biblica », 18. 3 ed. accresciuta. Roma, Ed. Paoline, 1959, pp. 334, cm. 21 × 14; L. 1500.

Rosaio P. Leo, O. F. M., *Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli.* Roma, Academia Mariana Internationalis, 1959, pp. xvi-144, cm. 25,5 × 16,5; L. 1200.

Antonio Rosmini nel primo centenario della morte, a cura di Clemente Riva. Comitato Nazionale Celebrazioni Rosminiane. Firenze, Sansoni, 1958, pp. viii-274, centimetri 23,5 × 15; L. 2000.

Rossi D. Giovanni, *Cento problemi di coscienza.* Assisi, Pro Civitate Christiana, 1959, pp. 566, cm. 19 × 13; L. 1300.

Ruini Meuccio, *La funzione legislativa. Tecnica delle leggi e lavori parlamentari. I quaderni della Costituzione.* Milano, Giuffrè, 1953, pp. 151; cm. 25,5 × 17,5; L. 800.

Schneider Friedrich, *Tus Hijos y Tù.* Barcelona, Herder, 1959, pp. 360, cm. 20 × 12.

Serapius P. ab Iragui, O. F. M. Cap., *Manuale theologiae dogmaticae.* Vol. I.: *Theologia fundamentalis.* Madrid, Ed. Studium, pp. xxiv-637, cm. 24 × 17; P.tas 170.

Sheen Fulton J., *Vida de Cristo.* Trad. directa dal ingles. Barcelona, Herder, 1959, pp. 631, cm. 20 × 12,5.

Siegmund Georg, *Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen.* Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1958, pp. 308, cm. 21 × 13.

Siwek Paulus, S. J., *Psychologia experimentalis.* Torino, Marietti, 1958, pp. 384, centimetri 24 × 17,5.

Stocker A., *De la psychanalyse à la psychosynthèse*. Paris, Beauchesne, 1957, pp. 255, cm. 22,5 × 14.

Suarez P. Emmanuel, O. P., *De remotione parochorum, aliisque processibus tertiae partis*. Lib. IV. Cod. Jur. Can. Iterum edidit P. Antoninus M. Abate, O. P. Roma, Comm. A. Arnodo; Napoli, M. D'Auria, 1959, pp. x-282, cm. 24 × 16; L. 1800.

Sutcliffe Edmund F., *Dios y el Sufrimiento. En el antiguo Testamento y en el Nuevo*. Barcelona, Herder, 1959, pp. 217, cm. 20 × 12,5.

Testini P., *Archeologia cristiana*. Roma, Desclée, pp. xvi-776; L. 6000.

Trimeloni Ludovico, *Compendio di Liturgia pratica*. Torino, Marietti, 1959, pp. 990, cm. 16 × 11, L. 2500.

Truhlar Carolus Vladimirus, S. J., *Structura theologica vitae spiritualis*. « Collectanea spiritualia », 7. Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1958, pp. viii-219, cm. 23 × 15; L. 1300.

Urresti Teodoro Ign. Jimenez, *Estado e Iglesia, Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho*. Vitoria, Ed. del Seminario Diocesano, 1958, pp. xxxi-495, centimetri 24,5 × 17,5.

Verneaux Roger, *Epistémologie générale ou Critique de la connaissance*. Paris, Beauchesne, 1959, pp. 174, cm. 22,5 × 14.

— *Histoire de la philosophie moderne*. Paris, Beauchesne, 1958, pp. 204.

— *Philosophie de l'Homme*. Paris, Beauchesne, 1956, pp. 190.

Viscardi Antonio, *Le origini della tradizione letteraria italiana*. Roma, Ed. Studium, 1959, pp. 124, cm. 17 × 11,5; L. 300.

Walter Eugen, *Fuentes de santificacion. La doctrina de los sacramentos al alcance de los fieles*. Barcelona, Herder, 1959, pp. 406, cm. 22,2 × 14,4; P.tas 125.

Zahonero José Vivò y Casanoves Luis Arnandis, *Los Himnos del Breviario*. Alcoy (Spagna), Marfil, 1955, pp. 256, cm. 22 × 16.

Zanotti P. Gino, O. F. M. Conv., *La Basilica di San Francesco in Ferrara. Itinerario storico-artistico*. Genova, Ed. Sigla Effe, 1958, pp. 251, cm. 24,5 × 17,5.

Index voluminis XXI - Anni 1959

ARTICULI

BERTETTO D.: *La dottrina mariana di Pio XII nei documenti pubblicati dal 2 maggio 1956 alla fine del pontificato*, pag. 254.

BOGLIOLO L.: *L'arte nel pensiero di Pio XII*, pag. 504.

CAMILLERI N.: « *Defensor Puritatis* »: *Pio XII e il problema della Purezza dei giovani*, pagina 283.

COMPOSTA D.: *Il lavoro cristiano nell'insegnamento di Pio XII*, pag. 530.

FOGLIASSO E.: *Pio XII e il Ius Publicum Ecclesiasticum*, pag. 407.

GALLIZIA U.: *Sulle recenti sollecitudini della Chiesa per lo studio e l'uso della lingua latina*, pag. 604.

JAVIERRE A. Mª.: *El « diadochen epoiesamen » de Hegesipo y la primera lista papal*, pag. 237.

LADRILLE G.: *Brèves réflexions sur la vérité et les premiers principes*, pag. 100.

MIANO V.: *Pio XII e lo studio della filosofia*, pag. 482.

MÜLLER P. G.: *La « Reportatio »*, pag. 647.

STELLA PIETRO: *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese*, pag. 3.

STELLA PROSPERO: *La prima critica di Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand: il « De intellectu et specie » del cosiddetto « De quatuor materiis »*, pag. 125.

STICKLER A. M.: *Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums*, pag. 346.

ZAPELENA T.: *De Mysterio Ecclesiae responsum ad D. Fr. Grivec*, pag. 575.

NOTAE

COMPOSTA D.: *Il XII Congresso internazionale di filosofia*, pag. 171.

QUARELLO E.: *La punizione del peccatore nell'inferno*, pag. 660.

ANALECTA SALESIANA

VALENTINI E.: *L'assistenza salesiana*, pag. 677.

RECENSIONES

Theologia

P. ALBINO DEL B. G.: *Lo Scapolare della Madonna del Carmine;* A. Cuva, pag. 708.

AUTORI VARI: *Catholicisme anglais;* A. Favale, pag. 201.

AUVARY P. - POULAIN P. - BLAISE A.: *Les Langues sacrées;* N. M. Loss, pag. 194.

BLOUET J.: *Teologia Pastorale;* E. Valentini, pag. 709.

CALCARA A.: *Il problema morale nei tempi moderni;* E. Quarello, pag. 184.

Casus conscientiae propositi ac resoluti a pluribus theologis ac canonistis Urbis (curantibus P. PALAZZINI - A. DE JORIO); G. Usseglio, pag. 190.

CHRISTOPHE J.: *St. Jean Bosco ou la paternité retrouvée;* E. Valentini, pag. 206.

DÁNIEL J.: *Doctrina posttridentina de formatione primae mulieris;* G. Quadrio, pag. 700.

DANIÉLOU J.: *Bibbia e Liturgia. La Teologia biblica dei Sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa;* A. Cuva, pag. 705.

D'ARCY M.: *Comunismo y Cristianismo;* G. Quadrio, pag. 704.

D'AVANZO G.: *L'Unzione sacra degli infermi. Questioni teologico-canoniche;* G. Quadrio, pagina 702.

DE FABRÈGUES J.: *Le mariage chrétien;* G. J. Sesto, pag. 191.

DE TONQUÉDEC J.: *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien;* A. Mª. Javierre, pag. 181.

DI GRAZIA G.: *Il Protestantesimo nella Storia della Chiesa;* N. Camilleri, pag. 709.

FLICK M. - ALSZEGHY Z.: *Il Creatore. L'inizio della salvezza;* G. Quadrio, pag. 695.

GUZZETTI G. B.: *La Morale cattolica;* G. Usseglio, pag. 187.

HUBERT P.: *Gottes Leuchten auf einem Menschenantlitz;* E. Valentini, pag. 204.

HUGHES PH.: *Síntesis de historia de la Iglesia;* A. Favale, pag. 201.

Il Vangelo unificato e tradotto dai testi originali (a cura di P. VANETTI); G. G. Gamba, pag. 198.

Jahrbuch für Mystische Theologie; E. Valentini, pag. 202.

JAVERRE A. Mª.: *Contraseña de Dios;* J. Mª. Sánchez-Ruiz, pag. 694.
JUNGMANN J. A.: *La celebrazione liturgica. Strutture, leggi e storia della Liturgia;* A. Cuva, pag. 707.
Le Mystère de la mort et sa célebration; N. Camilleri, pag. 711.
LIUIMA A.: *Aux Sources du Traité de l'Amour de Dieu de Saint François de Sales;* E. Valentini, pag. 708.
Lui e... io. Conversazioni spirituali; E. Valentini, pag. 205.
MÁRTIL G.: *Los Seminarios hoy;* E. Valentini, pag. 203.
MASSERON A.: *La leggenda francescana;* A. Favale, pag. 200.
MAUSBACH G.: *Theologia Morale;* G. Usseglio, pag. 188.
PACE G. M.: *Incontro all'aurora;* N. M. Loss, pag. 193.
PAPASOGLI G. - TADDEI T.: *Annibale Maria di Francia;* A. Favale, pag. 200.
PAQUIN J.: *Morale e Medicina;* G. Usseglio, pagina 189.
PIATTI T.: *Il libro dei Salmi;* N. M. Loss, pagina 195.
RIAZA J. M.: *El comienzo del mundo. Exposición a la luz de los avances científicos actuales;* G. Quadrio, pag. 699.
RIDEAU E.: *Paganesimo o Cristianesimo;* G. Quadrio, pag. 182.
ROLLA A.: *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte;* N. M. Loss, pag. 191.
SCHALLER J.-P.: *Secours de la grâce et secours de la médecine;* G. Quadrio, pag. 183.
SCHMAUS M.: *Essenza del Cristianesimo;* G. Quadrio, pag. 693.
SCHMID J.: *L'Evangelo secondo Matteo;* G. G. Gamba, pag. 197.
XVI Semana Española de teología: *Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica;* J. Ramos, pag. 179.
THURNEYSEN ED.: *Doctrine de la cure d'âme;* P. Stella, pag. 185.
TRIMELONI L.: *Compendio di liturgia pratica:* A. Cuva, pag. 706.
P. TRUHLAR C. V.: *Antinomie vitae spiritualis;* E. Valentini, pag. 199.
URS VON BALTHASAR H.: *Dieu et l'homme d'aujourd'hui;* G. Beschin, pag. 701.
VALENTINO D. P.: *La castità cristiana è amore;* E. Valentini, pag. 202.
WILSON A.: *Perdono e pace;* G. Quadrio, pagina 184.
WRIGHT J. H.: *The Order of Universe in the Teology of St. Thomas Aquinas;* G. Quadrio, pag. 697.
ZAFFONATO G.: *Catechesi festiva. La legge;* E. Quarello, pag. 186.

Ius Canonicum

P. CONTE A CORONATA M.: *Institutiones Iuris Canonici;* G. J. Sesto, pag. 207.
ESCUDERO G.: *Gli Istituti Secolari: Che cosa sono e come vivono;* G. Bruno, pag. 207.

Philosophia

Aristotele nella critica e negli studi contemporanei; D. Composta, pag. 216.
BANCHETTI S.: *Il significato morale dell'estetica vichiana;* F. Amerio, pag. 217.
BAY CH.: *The structure of Freedom;* A. Ronco, pag. 733.
CATURELLI A.: *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia;* J. Mª. Sánchez-Ruiz, pag. 716.
ID.: *El filosofar como decisión y compromiso;* J. Mª. Sánchez-Ruiz, pag. 717.
CINCINATO D.: *Istanze estrasoggettive umanistiche ed assiologiche del mio realismo;* J. Mª. Sánchez-Ruiz, pag. 720.
DOS SANTOS ABRANCHES C.: *Metafísica;* C. A. Ferreira da Silva, pag. 718.
Études Carmélitains: *Structures et Liberté;* G. Beschin, pag. 725.
HAYEN A.: *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin;* L. Bogliolo, pag. 209.
Jacques Maritain (traduz. ital. di FABIANO FABIANI); D. Composta, pag. 727.
Kant und die Scholastick heute (herausgegeben von JOHANNES B. LOTZ); G. Girardi, pag. 210.
LEHMANN G.: *Geschichte der Philosophie,* VIII, IX, *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts.*
ID.: X, *Die Philosophie in ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts;* V. Miano, pag. 721.
MASI R.: *L'essere e la verità. Studio critico e metafisico della conoscenza;* J. Mª. Sánchez-Ruiz, pag. 713.
MUÑOZ ALONSO A.: *El bien común del los Españoles;* C. A. Ferreira da Silva, pag. 728.
ID.: *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo;* J. Mª. Sánchez-Ruiz, pag. 726.
PACI E.: *Storia del pensiero presocratico;* D. Composta, pag. 214.
PAVAN P.: *La Democrazia e le sue ragioni;* C. A. Ferreira da Silva, pag. 728.
Dr. SENCILLO L.: *Hyle. La materia en el Corpus aristotelicum;* D. Composta, pag. 209.
SIEWERTH G.: *Ontologie du langage;* G. Beschin, pag. 729.
STOCKER A.: *De la Psychanalyse à la Psychosynthèse;* A. Ronco, pag. 730.
VANHOUTE M.: *La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon;* D. Composta, pag. 214.
VAZ FERREIRA C.: *Moral para Intelectuales;* C. A. Ferreira da Silva, pag. 724.
VELOSO A.: *Nas Encruzilhadas do Pensamento;* C. A. Ferreira da Silva, pag. 723.

Paedagogia

Contributi dell'Istituto di Psicologia (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore); F. G. Grasso, pag. 218.
Saint Jean Bosco; E. Valentini, pag. 218.

NUNTIA BIBLIOGRAPHICA

Alighieri D.: *La Divina Commedia;* G. G., pag. 221.
Alvarez F. M.: *Perfiles Sacerdotales;* E. V., pag. 735.
Aspesi A.: *Nei misteriosi meandri della storia;* O. P., pag. 227.
Mons. Bacci A.: *Meditazioni per tutti i giorni dell'anno;* E. V., pag. 736.
Baur B.: *Sed Luz. Meditaciones Liturgicas, Tomo IV, Fiestas de los santos del misal romano;* E. V., pag. 736.
Calcagno F. X. - Ferraris C.: *Ethica;* C. A. F. S., pag. 740.
Capograssi G.: *Pensieri dalle lettere;* D. C., pag. 741.
Cappello F. M., Felici P., Lio E., Lumbreras P., Palazzini P., Visser I.: *Casus Conscientiae,* III: *De iustitia et iure singulares modernaeque quaestiones;* G. U., pag. 224.
Charlier C.: *La lettura cristiana della Bibbia;* N. L., pag. 225.
Courtois G.: *Apostolato Sacerdotale;* E. V., pag. 736.
Curran M. - Del Col L.: *The Holy Scriptures in Japan;* N. L., pag. 224.
Dauphin - Meunier A.: *L'Église et les structures économiques du monde;* A. R., pag. 221.
De Maria B. - Perico G.: *Il problema dei trapianti umani;* G. U., pag. 223.
De Planol X.: *Le monde islamique;* A. R., pag. 220.
Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII, volume XIX; D. B., pag. 224.
Mons. Garofalo S.: *Evangelario Festivo;* G. G., pag. 737.
Guillet J.: *Temi biblici;* N. L., pag. 226.
Hervieux J.: *Ce que l'Évangile ne dit pas;* G. G. G., pag. 737.
Höpfl H.: *Introductio generalis in Sacram Scripturam;* N. L., pag. 225.
Iniziative ed esperienze di contrattacco; E. V., pag. 220.
Jacques V. e Collaboratori: *La Bibbia e il Prete;* N. L., pag. 225.
Kouznietsoff A.: *L'étoile dans le brouillard;* G. Q., pag. 741.
Dom Lefebvre G.: *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie;* A. C., pag. 738.
Lorenzen P.: *Formale Logik;* J. S., pag. 737.
Maiocco L.: *Santo Fallito, psicologia ascetica della santità;* D. B., pag. 226.
Marcozzi V.: *Il problema di Dio e le scienze;* G. Q., pag. 735.
P. Meneghin V.: *Santa Elisabetta d'Ungheria;* A. F., pag. 222.
Moser A.: *Metaphysik einst und jetzt, Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie;* G. G., pag. 222.
Olgiati L.: *Casa mia! Riflessioni per ragazzi;* E. Q., pag. 222.
Ortiz de Urbina I.: *Patrologia Syriaca;* G. B., pag. 223.
Pecci G.: *La pratica dell'umiltà;* E. V., pagina 736.
P. Pesce G.: *Mariale, Schemi di Conferenze Mariane;* D. B., pag. 739.
Pilla E.: *San Giovanni Bosco;* D. B., pag. 740.
Id.: *L'angelo di Castiglione;* D. B., pag. 740.
Prete S.: *Mario Mercatore polemista antipelagiano;* G. B., pag. 739.
Sanchez de la Torre A.: *Los comienzos del subjetivismo juridico en la cultura europea;* D. C., pag. 740.
Termine e concetto di costume (A cura del Centro Internazionale delle Arti e del Costume); E. Q., pag. 223.
Tommaso d'Aquino (S.): *Il maestro;* E. V., pagina 220.
Zahonero J. - Casanoves L.: *Los Himnos del Breviario;* A. C., pag. 738.
Zolli E.: *Guida all'Antico e Nuovo Testamento;* N. L., pag. 226.

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

TORINO MILANO GENOVA PADOVA PARMA BOLOGNA ROMA NAPOLI BARI CATANIA PALERMO

Biblioteca del Salesianum

1) G. PACE, **Le leggi mere penali** . . . . . **L. 400**
2) VALENTINI-CAVIGLIA-MATTAI, **D. Bosco e il '48** . . . . . **L. 200**
3) V. SINISTRERO, **La legge Boncompagni del 4 Ottobre 1848 e la libertà della scuola. Con documenti** . . . . . **L. 200**
4) G. USSEGLIO, **Il Teologo Guala e il Convitto Ecclesiastico di Torino** **L. 200**
5) G. CASTELLINO, **L'inerranza della S. Scrittura** . . . . . **L. 150**
6) G. CORALLO, **Libertà e dovere nel problema della vocazione** . . (*esaurito*)
7) N. CAMILLERI, **De ineffabili essentia metaphysica libertatis** . . . **L. 200**
8) D. BERTETTO, **Note sulla causalità sacramentaria presso i teologi cattolici** . . . . . **L. 200**
9) A. CAVIGLIA, **Il « Magone Michele »** . . . . . **L. 200**
10) LADRILLE, **Grâce et motion divine chez S. Thomas d'Aquin** . . **L. 200**
11) **Domenico Savio. Studio e conferenze in occasione della sua Beatificazione** . . . . . **L. 300**
12) P. BRAIDO, **La ragione verso la fede nella teologia di Emilio Brunner** **L. 250**
13) BERTETTO-BROCARDO-CASTANO-LEONCIO DA SILVA-GNOLFO-FIORA, **L'Ausiliatrice nel domma e nel culto** . . . . . **L. 350**
14) G. CASTELLINO, **La storicità dei capi 2-3 del Genesi** . . . . **L. 150**
15) E. FOGLIASSO, **Teologia morale e diritto canonico** . . . . (*esaurito*)
16) P. BROCARDO, **Girolamo da Siena, O. S. A.** . . . . . **L. 200**
17) E. VALENTINI, **Vocazione e formazione** . . . . . (*esaurito*)
18) E. VALENTINI, **La spiritualità di D. Bosco** . . . . . (*esaurito*)
19) E. VALENTINI, **Il sistema preventivo della Beata Verzeri** . . . **L. 150**
20) E. VALENTINI, **La direzione spirituale dei giovani nel pensiero di D. Bosco** . . . . . **L. 150**
21) L. BOGLIOLO, **Battista da Crema** . . . . . **L. 800**
22) E. VALENTINI, **La pedagogia eucaristica di S. Giovanni Bosco** . . (*esaurito*)
23) A. VAN NIELE, **Adolescenza e linguaggio** . . . . . (*esaurito*)
24) E. VALENTINI, **La pedagogia mariana di D. Bosco** . . . . (*esaurito*)
25) E. VALENTINI, **Studi sulla Vocazione** . . . . . **L. 1000**

26) T. Lupo, La « pietas materna » di fronte all'isterectomia e operazioni affini . . . . . L. 250

27) A. M. Stickler, « Sacerdotium et regnum » nei decretisti e primi decretalisti . . . . . L. 250

28) G. Girardi, Metafisica della causa esemplare in S. Tommaso d'Aquino L. 600

29) G. Ruffino, Gli organi dell'infallibilità della Chiesa . . . . L. 250

30) E. Fogliasso, Compito e caratteristiche del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno . . . . . L. 300

31) Mons. P. Savio, Ricerche storiche sulla santa Sindone . . . L. 1500

32) E. Massa, I fondamenti metafisici della « dignitas hominis » . . L. 600

33) D. Bertetto, Le prove del Domma dell'Immacolata Concezione negli atti preparatori alla definizione e nel Magistero Pontificio . . . L. 250

34) L. Bogliolo, Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere . . L. 250

35) R. Pasquasy, Un'esperienza di orientamento professionale . . L. 150

36) Mons. G. Gremigni, San Domenico Savio, capolavoro pedagogico di San Giovanni Bosco . . . . . L. 180

37) A. Cuva, De iuridicis relationibus inter Ordinarios locales et Religiones clericales exemptas ad cultum quod attinet . . . . L. 350

38) A. Cuva, La semplificazione delle Rubriche . . . . . L. 250

39) M. Viglietti, La scelta della professione, problema di vita . . (*esaurito*)

40) A. M. Javierre, La primera « diadoché » de la patrística y los « ellógimoi » de Clemente Romano . . . . . L. 800

41) A. Favale, Teofilo d'Alessandria . . . . . L. 1250

42) E. Valentini, La spiritualità del Cottolengo . . . . . L. 150

43) D. Bertetto, La morte e l'assunzione di Maria nel magistero di Pio XII L. 100

44) V. Brasier - E. Morganti - M. St. Ďurica, Opere e scritti riguardanti San Francesco di Sales. *Repertorio bibliografico 1623-1955* . . . L. 1000

45) D. Composta, La « moralis facultas » nella filosofia giuridica di Francesco Suarez . . . . . L. 250

46) E. Valentini, Don Ceria scrittore . . . . . L. 150

47) E. Valentini, Don Bosco e l'apostolato della stampa . . . . L. 150

48) E. Valentini, Spiritualità delle Congregazioni insegnanti . . . L. 140

49) A. M. Javierre, La sucesión primacial y apostólica en el Evangelio de Mateo . . . . . L. 350

50) N. Camilleri, Una tesi antiprobabilista . . . . . L. 200

51) E. Quarello, Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporanea L. 600

52) P. Stella, Giurisdizionalismo e Giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII . . . . . L. 600

53) E. Valentini, Spiritualità e Umanesimo nella pedagogia di Don Bosco L. 100

54) Atti dell'Accademia Mariana Salesiana . . . . . L. 1000

55) P. Stella, Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese . . L. 600

56) N. Camilleri, « Defensor Puritatis » (Pio XII e il problema della Purezza nei giovani) . . . . . L. 200

57) U. Gallizia, Sulle recenti sollecitudini della Chiesa per lo studio e l'uso della lingua latina . . . . . L. 200